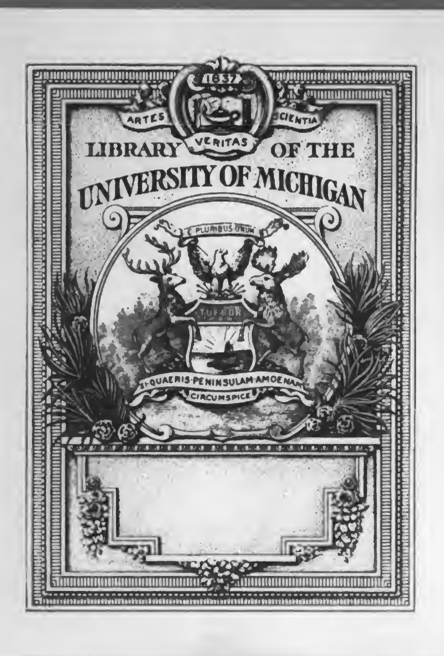

A 559701 DUPL


1837
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE

PLATONS

WERKE

VON

F. SCHLEIERMACHER

ERSTEN THEILES ERSTER BAND

ZWEITE VERBESSERTE AUFLAGE.

BERLIN 1817,
IN DER REALSCHULBUCHHANDLUNG.

VORERINNERUNG.

Die Grundsäze, nach denen diese Uebersezung gearbeitet ist, wird Jeder leicht erkennen; sie zu vertheidigen, würde theils überflüssig sein, theils vergeblich. In Absicht aber auf die Art, wie ihnen überhaupt oder im Einzelnen genügt worden ist, erwartet der Uebersezer mit Freuden die Belehrungen sachverständiger Kunstrichter, und wird, was ihn überzeugt, nach Möglichkeit benuzen. Andere Uebersezungen in neuere Sprachen hat er während der Arbeit nicht zur Hand gehabt. Von der einzigen deutschen, welche sich über den ganzen Platon erstrekt, konnte er nach alter Kenntniſs derselben wenig nuzbares für seinen Zwekk und seine Ansicht erwarten. Was aber die vorhandenen Uebertragungen einzelner Gespräche betrifft, so dünkte ihn theils, der Uebersezer des ganzen Platon habe Verpflichtungen auf sich, welche jene

nicht anerkennen dürfen oder wollen, und um derentwillen Manches, was sonst ein glüklicher Fund wäre, muſs zur Seite gelegt werden, theils scheute er die Gefahr, durch Herübernahme bald dieses bald jenes Einzelnen sich unvermerkt die Einheit und gleiche Haltung zu zerstören, die einem solchen Ganzen nothwendig sind. Sollte er in Zukunft in Beziehung auf einige wenige ausgezeichnete Versuche eine Ausnahme machen, so wird es nicht ohne Anzeige geschehen.

In Absicht auf die Leseart wird er da, wo er nur aus dem bekannten Vorrath, den Varianten der alten Ausgaben, den Muthmaſsungen des Stephanus, der Uebersezung des Ficin, und den Eklogen des Cornar wählen durfte, nur in dem Falle besondere Anzeige machen, wenn er nöthig findet, die Gründe seiner Wahl auseinanderzusezen, bei denen Gesprächen aber, die sich einer wirklich kritischen Bearbeitung erfreuen, wird er sich auf diese beziehen. Von seinen eigenen Versuchen zur Verbesserung des Textes endlich wird er nur diejenigen anzeigen, welche einen wirklichen Einfluſs auf die

Uebersezung haben. Er bittet daher zu bemerken, daſs grammatische Kleinigkeiten, bei denen dies nicht der Fall ist, hier gänzlich übergangen sind, so daſs in lezter Hinsicht die Uebersezung gar keinen kritischen Werth haben wird. Auf der andern Seite aber werde ich als Uebersezer, der schlechthin für sein Bedürfniſs Rath schaffen muſs, mancher Vermuthung folgen, die ich als Herausgeber nicht nur nicht in den Text aufnehmen, sondern gar nicht oder nur mit groſser Schüchternheit erwähnen würde. Viel Verdienste haben um die Uebersezung meine Freunde G. L. Spalding und L. F. Heindorf durch Auffindung des Richtigen und durch Warnung vor Miſsgriffen.

Die Einleitungen und Anmerkungen machen keinesweges Anspruch darauf, einen Commentar zu bilden, sondern jene sollen nur vornemlich die innern und äuſseren Verhältnisse der platonischen Gespräche so viel nöthig auseinandersezen, diese sollen theils jene Ansichten im Einzelnen unterstüzen, theils dasjenige erläutern, was unkundigeren Lesern minder verständlich sein möchte. Wenn die er-

sten unter den gröſseren Gesprächen sich in jener Hinsicht einer vielleicht zu ausführlichen Behandlung erfreuen; so wird wohl in der Folge mehr Kürze können gewonnen werden, wenn die Leser erst als vertraut mit der Ansicht des Uebersezers und als ihr beipflichtend vorauszusezen sind. Die Zahlen am Rande bezeichnen die Seiten in Stephanus Ausgabe des Platon, die auf gleiche Weise von den Zweibrükker Herausgebern sind beigefügt worden.

Stolpe im April 1804.

F. SCHLEIERMACHER.

VORREDE

zur zweiten Auflage des ersten Bandes.

Wiewohl nach 12 Jahren kam mir die Aufforderung, diesen ersten Band meiner Uebersezung zum Behuf eines neuen Abdruks durchzusehen, dennoch fast zu früh.

Theils würde ich nach Vollendung des Ganzen mit mehr Lust und Geschikk an die Ueberarbeitung gegangen sein; theils hätte ich auch gern erst mehrere Beurtheilungen zur Hand gehabt, die mir bisher sehr sparsam vorgekommen sind; sei es daſs sie diesen Arbeiten überhaupt nicht gegönnt werden, oder daſs man sie gegen sonstige Sitte bei Werken von diesem Umfang bis zur Beendigung aufsparen will. Ich habe die wenigen nach Ueberzeugung benuzt, und mich übrigens begnügt zu bessern, was bei wiederholter Durchsicht sich mir selbst darbot, und was freundliche Erinnerung besonders Bekkers mich lehrte.

Eine recht ins groſse gehende Belehrung über dasjenige, was ich nicht für das unbedeutendste halte an meiner Arbeit, hatte ich gehofft durch die von der Münchner Akademie gestellte Preisaufgabe, und eine um so unbefangenere, als die Akademie selbst das Beispiel gegeben hatte meiner Bemühungen gar nicht zu erwähnen. Leider nur scheint diese Aufgabe keinen Erfolg gehabt zu haben. Dagegen hat neuerlich Herr Ast — ich weiſs

nicht ob verschmähend um jenen Preis zu werben — seine Ansichten von den Werken des Platon in einer eignen Schrift bekannt gemacht, die mir aber erst zugekommen ist, als bereits der gröſste Theil dieses Bandes zur Drukkerei gesandt war. Schon deshalb konnte ich nur weniges berüksichtigen; doch nehme ich auch keinen Anstand vorläufig zu erklären, daſs, was die Astische Eintheilung von der meinigen abweichendes zu haben scheint, mir nicht so bedeutend vorkommt, daſs ich um mich darauf einzulassen meine Einleitung würde geändert haben, und daſs ich, was die Stellung und Aechtheit der hier vorkommenden Gespräche betrifft, durch die Astische Kritik keines andern bin überzeugt worden. Vielleicht findet sich in Zukunft Gelegenheit dieselbe näher zu beleuchten.

Berlin im Oktober 1816.

EINLEITUNG.

Einleitung.

Die griechischen Ausgaben der Werke des Platon pflegen denselben seine Lebensbeschreibung aus der bekannten Sammlung des Diogenes voranzusezen. Allein nur die unverständigste Anhänglichkeit an einen alten Gebrauch könnte ein so rohes, ohne alles Urtheil zusammengeschriebenes Machwerk der Uebertragung würdigen. Eine Sichtung aber dieser und der andern alten Lebensbeschreibungen des Platon, verglichen mit dem, was sich sparsam und zerstreut in andern Quellen findet, hat bereits Tennemann in dem Leben des Platon vor seinem System der platonischen Philosophie angestellt. Da nun seitdem weder bedeutend tiefere Untersuchungen bekannt gemacht worden sind, noch neue Thatsachen entdekt, welche gegründete Hoffnung gäben, durch ihre Benuzung die angeführte Arbeit weit hinter sich zu lassen: so ist wol am besten, solche Leser, welche hierüber unterrichtet zu seyn wünschen, dorthin zu verweisen. Ein mehreres ist auch um so weniger nöthig, da niemand, der ein würdiger Leser der Schriften des Platon wäre, den Gedanken fassen kann, aus vielfach nacherzählten und entstellten Kleinigkeiten oder epigrammatischen Antworten, wären sie auch zuverlässig, über die Gesinnungen des Mannes ein Licht an-

zünden zu wollen, das seine Werke bestrahlen könnte; da vielmehr bei einem solchen Schriftsteller der verständige Leser aus den Werken selbst die Gesinnungen zu erkennen unternimmt. Was aber die gröſseren Begebenheiten seines Lebens betrifft, so scheinen gerade diejenigen genaueren Verhältnisse, aus deren Kenntniſs sich noch vielleicht ein gründlicheres Verstehen manches Einzelnen in seinen Schriften entwickeln lieſse, der späten Nachforschung für immer so weit entrükt zu sein, daſs jede Vermuthung, die jemand darüber beibringen wollte, ein Wagestück wäre, und daſs man sehr oft in seinen Schriften auf das bestimmteste nachweisen kann, es befinde sich da eine Anspielung auf irgend ein persönliches Verhältniſs, ohne daſs man jedoch dieses selbst zu errathen vermöchte. Ja sogar über die bekannteren Vorfälle seines Lebens, seine merkwürdigen Reisen nämlich, läſst sich so wenig genaues mit Gewiſsheit ausmitteln, daſs nicht sonderlicher Gewinn daraus zu machen ist für die Zeitbestimmung und Anordnung seiner Schriften, und daſs man höchstens hie und da den Ort wahrscheinlich machen kann, wo jene die Reihe von diesen unterbrechen. Solche einzelne Vermuthungen also werden besser dort unmittelbar vorgetragen, wo sie vielleicht einiges Licht verbreiten können.

Näher zum Zwekke gehörig, wenn es nur innerhalb der vorgestekten Grenzen möglich wäre, würde es allerdings sein, einiges beizubringen über den wissenschaftlichen Zustand der Hellenen zu der Zeit, als Platon seine Laufbahn betrat, über die Fortschritte der Sprache in Absicht auf die Bezeichnung philosophischer Gedanken, über die damals vorhandenen Schriften dieser Art und den muthmaſslichen Grad ihrer Verbreitung;

Denn hier ist unstreitig nicht nur noch vieles genauer als bisher geschehen auseinander zu sezen, und einiges ganz aufs neue zu untersuchen, sondern es giebt vielleicht noch Fragen aufzuwerfen, die dem Kenner dieser Gegenstände nichts weniger als gleichgültig sein können, und an welche man doch bisher so gut als gar nicht gedacht hat. Allein das Neue und Zweifelhafte solcher Untersuchungen im Zusammenhange zu verfolgen, würde diesem Orte nicht angemessen sein; und Einzeles auch aus diesem Gebiete bleibt allenfalls, es sei nun als Erläuterung oder als widerlegende Bedenklichkeit gegen das bisher angenommene, besser dem bestimmten Orte vorbehalten, auf welchen es sich bezieht. Das Allgemeine aber und Bekannte ist auch in den deutschen Berichterstattern über die Geschichte jenes Zeitraumes der Philosophie zwekmäſsig dargestellt, soweit es zur Vorbereitung auf das Lesen der Platonischen Schriften überhaupt höchst nothwendig ist, um nicht im Finstern zu tappen, und den richtigen Gesichtspunkt zu ihrem Verständniſs und ihrer Schäzung gleich von vorn herein gänzlich zu verfehlen. Denn diese Schriften sind überall voll von offenbaren und verstekten Beziehungen auf fast alles frühere und gleichzeitige. Und eben so auch, wer nicht von dem dürftigen Zustande der Sprache in philosophischer Hinsicht soviel Kenntniſs hat, daſs er fühlt, wo und wie Platon durch sie beschränkt wird, und wo er sie selbst mühsam weiter bildet, der wird ihn, und zwar an den merkwürdigsten Orten am meisten, nothwendig miſsverstehen.

Von der Philosophie des Platon selbst soll aber absichtlich, wäre es auch noch so leicht und mit wenigem abgethan, hier vorläufig nichts gesagt werden, indem der ganze Endzwekk dieser

neuen Darlegung seiner Werke dahin geht, durch die unmittelbare genauere Kenntnifs derselben allein jedem eine eigne, sei es nun ganz neue oder wenigstens vollständigere, Ansicht von des Mannes Geist und Lehre möglich zu machen. Welchem Endzwekk ja nichts so sehr entgegenarbeiten würde, als ein Bestreben, dem Leser schon im Voraus irgend eine Vorstellung einzuflöfsen. Wer also mit diesen Werken bisher noch nicht unmittelbar bekannt gewesen, der lasse, was ihn fremde Berichte über ihren Inhalt und die daraus zu ziehenden Folgerungen gelehrt haben, unterdessen auf seinem Werthe beruhen, und suche es zu vergessen; wer aber aus eigner Kenntnifs derselben sich bereits ein Urtheil gebildet hat, wird bald inne werden, in wiefern durch den Zusammenhang, in welchem er diese Schriften hier dargelegt findet, auch seine Ansichten eine Abänderung erleiden, oder wenigstens sich besser verknüpfen und mehr Umfang und Einheit gewinnen, dadurch, dafs er den Platon auch als philosophischen Künstler genauer, als wohl bisher geschehen ist, kennen lernt. Denn in vielfacher Hinsicht hat wohl unter allen, die es von jeher gegeben, kein Philosoph ein solches Recht gehabt jene nur zu allgemeine Klage anzustimmen über das falsch oder gar nicht verstanden werden als eben der unsrige. Die gröbsten zwar unter diesen Mifsverständnissen sind besonders durch neuere alles Dankes werthe Bemühungen gröfstentheils gehoben; indessen wer Achtung giebt, wie obenhin oder mit vergeblich verstektem Gefühle der Unsicherheit auch die besten Erklärer über die Absichten einzelner Platonischer Werke reden, oder wie leicht und lose sie den Zusammenhang des Inhaltes mit der Form im Einzelnen sowol als im Ganzen behandeln, der wird Spuren

genug finden, dafs auch bei allen besseren Ansichten ein vollständiges Verstehen noch nicht überall zum Grunde gelegen hat, und dafs dieses auch auf den Punkt noch nicht gebracht ist, auf den wir es doch selbst mit unsern unzureichenden Hülfsmitteln bringen könnten. So dafs jene Zufriedenheit etwas unreif zu sein scheint, welche behauptet, wir könnten den Platon jezt schon besser verstehen, als er sich selbst verstanden habe, und dafs man belächeln kann, wie sie den Platon, welcher auf das Bewufstsein des Nichtwissens einen solchen Werth legt, so unplatonisch suchen will. Mindestens um eine Hälfte betrügt sie sich, um alles dasjenige nämlich, was in der Philosophie des Platon nur dadurch verstanden werden kann, dafs man die grofse Absichtlichkeit in der Zusammensezung seiner Schriften gehörig zu würdigen, und soviel möglich zu ahnden weifs. Und in dieser Hinsicht besonders ist zu dem, was Andere auf andere Weise gethan haben, ein Versuch, wie der gegenwärtige, ein nicht leicht entbehrliches Ergänzungsstück, und mufs, in dem Mafse als er gelingt, auch beitragen das Verständnifs des Platon weiter zu fördern. Dies leuchtet gewifs einem jeden von selbst ein; denn niemand wird in Abrede sein, dafs aufser den allgemeinen Schwierigkeiten, die es hat, irgend einen Andern als den Gleichgesinnten auf dem Gebiete der Philosophie gründlich zu verstehen, in Beziehung auf den Platon noch als eigenthümliche Ursach hinzukommt seine gänzliche Abweichung von den üblichen Formen der philosophischen Mittheilung. Es giebt nemlich deren besonders zweie, in welchen die gröfste Masse dessen, was gemeinhin Philosophie heifst, sich mit dem meisten Wohlgefallen bewegt. Zuerst diejenige, welche man die systematische nennt,

weil sie nemlich das ganze Gebiet in mehrere besondere Wissenschaften eintheilt, und jedem von diesen bestimmten Theilen des Ganzen sein besonderes Werk oder Abschnitt widmet, worin er aus Zimmern und Stockwerken grundrifsmäfsig aufgebaut wird, so dafs, wem nur das Gedächtnifs und die Finger nicht versagen, alles, ohne Fehler wenigstens, wenn auch nicht ohne Mühe, nachmessen und nachzeichnen kann, woraus denn leicht die Meinung entsteht, als sei es etwas, und als habe auch der Betrachtende es nachgebildet und verstanden. Denn so schlecht begründet und auf Gerathewohl eingetheilt auch öfters diese Gebäude sind, so haben sie doch ein einnehmendes Ansehn von Festigkeit und Ordnung, und man hält es für leicht, nicht nur das Einzelne für sich, sondern auch im Zusammenhange mit den andern Theilen des Gebäudes zu verstehen, wozu der Urheber selbst durch unvermeidliche Rükweisungen deutliche Anleitung geben mufs. Die zweite nicht seltener gebrauchte und nicht minder beliebte Form ist die fragmentarische, welche es nur mit einzelnen Untersuchungen zu thun hat, und aus solchen abgerissenen Stücken, von denen man schwerlich sicher sein kann, ob sie auch wirkliche Glieder sind, oder nur willkührlich und widernatürlich abgesondert, dennoch die Philosophie begreiflich machen will. Wiewol nun hier, der Natur der Sache nach, Ungründlichkeit und Unverständlichkeit recht einheimisch sind, weil man sich ja über den Mittelpunkt und den Ort, wo man steht, nicht verständiget hat: so gewinnt doch auch diese Art einen Anschein von Leichtigkeit und Sicherheit dadurch, dafs sie ihr Ziel im Voraus bestimmt, benennt, und in gerader Richtung darauf zu geht. In diesem Sinn ist auch die

dialogische Behandlung nicht selten angewendet worden, und mancher hat sich den Ruhm erschlichen, ein glücklicher Nachahmer des Platon, vielleicht noch sokratischer und klarer zu sein, der doch aus Platons Kunstform nichts zu machen gewuſst als eine lose Einkleidung dieser losen Behandlungsweise. Wer nun durch die Hülfsmittel, welche diese Methoden darzubieten scheinen, verwöhnt ist, der muſs im Platon alles wunderlich, und entweder leer oder geheimniſsvoll finden. Denn wiewol die Eintheilung der Philosophie in verschiedene Disciplinen ihm so wenig fremde war, daſs man ihn vielmehr gewissermaſsen als den ersten Urheber derselben ansehen kann: so ist doch fast keine seiner Schriften auf eine dieser Disciplinen besonders beschränkt. Sondern weil er ihre wesentliche Einheit und ihr gemeinschaftliches Gesez für das gröſsere hielt und dem vorzüglich nachstrebte: so sind die verschiedenen Aufgaben überall mannigfaltig unter einander verschlungen. Wer aber deshalb auf der andern Seite diese Werke zu den fragmentarischen herabsezen will, der muſs sich doch immer verlegen finden über den eigentlichen Inhalt, welcher sich selten buchstäblich ausspricht, und er wird sich insgeheim gestehen müssen, der Mann scheine nicht die bescheidene Absicht gehabt zu haben, nur einzelne Gegenstände abzuhandeln, sondern entweder habe er auch diese nicht einmal gehabt, oder eine weit gröſsere.

Daher nun über den Platon und seine Schriften die zwiefachen unrichtigen Urtheile, welche fast von je her sind gefällt worden. Das eine nämlich, daſs es vergeblich sei, in seinen Schriften irgend etwas Ganzes, ja auch nur die ersten Grundzüge einer sich selbst gleichen und durch

alles hindurchgehenden philosophischen Denkart und Lehre aufzusuchen, vielmehr schwanke alles darin, und kaum irgend etwas stehe in fester Beziehung mit dem übrigen; ja häufig widerstreite eines dem andern, weil er nämlich mehr ein übermüthiger Dialektiker sei als ein folgerechter Philosoph, mehr begierig Andre zu widerlegen als fähig oder gesonnen ein eignes wohlgegründetes Lehrgebäude aufzuführen; und wo es ihm um den Schein eigner Behauptungen zu thun sei, da suche er die Bestandtheile bald aus dieser bald aus jener sonst bestrittenen Lehre für den jedesmaligen Zwekk erst zusammen. Ein solches Urtheil nun ist nichts anderes, als ein verkleidetes Geständniſs des gänzlichen Nichtverstehens der platonischen Werke, und zwar vorzüglich um ihrer Form willen, wobei nur der Grund des Gefühles verkannt, und anstatt ihn in dem Beurtheilenden zu suchen, in das Beurtheilte gesezt wird. Es ist aber nicht nöthig diese geringschäzige Ansicht ausführlich zu würdigen, da sie selbst hinreichendes Zeugniſs gegen sich ablegt. Denn indem sie über Widerspruch und Unzusammenhang klagt, beweiset sie doch nicht, daſs sie das Einzelne richtig aufgefaſst habe; oder woher sonst jene wunderlichen Untersuchungen, unter welchen Personen Platon wenigstens über dies und jenes seine eigne Meinung vorgetragen? eine Frage, welche weil sie voraussezt, seine dialogische Form sei nur eine ziemlich unnüze mehr verwirrende als aufklärende Umgebung der ganz gemeinen Art seine Gedanken darzulegen, nur von einem, der den Platon gar nicht versteht, kann aufgeworfen werden. Diese Ansicht also gründet sich auf nichts und erklärt nichts, sondern läſst die ganze Aufgabe übrig, und kann ohne weiteres durch die That widerlegt werden,

in sofern es gelingt, unsere platonischen Werke in einen Zusammenhang zu bringen, durch welchen auch jedes einzelne mit den darin enthaltenen Lehren verständlich wird. Zu einem solchen Versuch wird aber die Aufforderung auch von dieser Seite um so dringender, da die Meisten von denen, welche ein so schlechtes Urtheil über die Schriften des Platon fällen, sich doch einer gewissen Bewunderung des Mannes nicht erwehren können. Da wir nun von seiner Gröfse und Treflichkeit keinen andern zeiglichen Beweis haben, als diese Schriften: so wollen beide nicht zusammen stimmen, jenes Urtheil und diese Bewunderung; und die lezte würde kaum einen anderen Gegenstand haben, als die an einen nichtigen Inhalt verschwendeten Schönheiten der Sprache und Dichtung, oder einzelne sogenannte schöne Stellen oder sittliche Sprüche und Grundsäze, welches alles auf einen sehr untergeordneten wo nicht gar zweifelhaften Werth hindeutet, so dafs, wenn sie ungestört fortfahren wollen zu bewundern, sie selbst wünschen müssen etwas mehreres an ihm zu finden, als sie bisher gefunden haben. Daher haben nun Andere gröfstentheils mit eben so wenig richtiger Einsicht aber mit mehr gutem Willen, theils aus einzelnen Aeufserungen des Platon selbst, theils auch aus einer weit verbreiteten Ueberlieferung, die sich aus dem Alterthum erhalten hat von einem Esoterischen und Exoterischen in der Philosophie, sich die Meinung gebildet, als sei in den Schriften des Platon seine eigentliche Weisheit gar nicht oder nur in geheimen schwer aufzufindenden Andeutungen enthalten. Dieser an sich ganz unbestimmte Gedanke hat sich in die mannigfaltigsten Gestalten ausgebildet, und bald mehr bald weniger hat man den Schriften des Platon von

ihrem Inhalt entzogen, und dagegen seine wahre Weisheit in geheimen Lehren gesucht, welche er diesen Schriften so gut als gar nicht anvertraut habe; ja grofse Erörterungen wurden angestellt, um zu bestimmen, welche Schriften des Platon exoterisch wären, und welche esoterisch, um zu wissen, wo noch am meisten eine Spur aufzusuchen wäre von seiner wahren geheimen Weisheit. Abgerechnet also diejenige Wahrheit, welche in dieser Behauptung liegt, in so fern das geheime und schwer zu findende nur beziehungsweise so ist, und es überall für irgend einen etwas geheimes und schwer zu findendes geben kann, ist das Ganze nur ein Gewebe von Mifsverständnissen und verwirrten Vorstellungen, welche erst müssen auseinander gewickelt werden.

Denn jene Vorstellungen von einem esoterischen und exoterischen bedürfen einer kritischen Sichtung, indem sie zu verschiedenen Zeiten auch in ganz verschiedenen Bedeutungen vorkommen. Nämlich bei den ersten Pythagoreern ging dieser Unterschied so unmittelbar auf den Inhalt, dafs Gegenstände als esoterische bezeichnet wurden, über welche sie sich aufserhalb der Grenzen ihrer innigsten Verbindung nicht mittheilen wollten; und es ist zu vermuthen, dafs weit mehr ihr politisches System die Stelle des esoterischen ausfüllte, als ihre eben so unvollkommenen als unverdächtigen metaphysischen Spekulationen. Damals aber war auch die Philosophie mit politischen Absichten und die Schule mit einer praktischen Verbrüderung auf eine Art verbunden, die hernach unter den Hellenen gar nicht wieder Statt gefunden hat. Später hingegen nannte man vornemlich das esoterisch, was in dem populären Vortrage, zu dem sich nach der Vermischung der Sophisten

mit den sokratischen Philosophen Einige herabliefsen, nicht konnte mitgetheilt werden, und der Unterschied ging also unmittelbar auf den Vortrag, und nur mittelbar und um jenes willen erst auf den Inhalt. Zwischen diesen beiden Zeiten nun steht Platon mitten inne; aber in welchem Sinne von beiden man auch diese Begriffe auf Platonische Schriften und Philosophie anwenden wollte, um beide dadurch in zwei Theile zu theilen, so wird man überall hängen bleiben. Denn die leztere Bedeutung können diejenigen, welche eine solche Anwendung machen wollen, selbst nicht wählen, indem sie ja davon ausgehen, dafs die Schriften sämmtlich schwer verständlich sind, und also auch gestehen müssen, dafs Platon ihnen das schwerste und geheimnifsvollste seiner Weisheit eben so gut hätte anvertrauen gekonnt, als das übrige. Was aber die erste Bedeutung betrifft, von Lehren seiner Philosophie, über welche er absichtlich aufser dem inneren Kreise vertrauter Freunde gar nicht oder nur in dunkeln Winken geredet habe; so müfste sie entweder ordentlich behauptet werden und durchgeführt durch eine zusammenhängende Darlegung solcher Lehren und der darauf zielenden, wenn auch noch so leisen, Andeutungen, oder wenigstens in einem geringeren Grade bewiesen durch irgend einige geschichtliche Spuren. Darum sind unter allen Vertheidigern dieser Meinung die sogenannten Neu-Platoniker noch immer am meisten zu loben, als welche doch das erste wirklich versucht haben. Die Uebrigen aber möchten nichts aufzuzeigen wissen. Denn wenn sie vom theosophischen Inhalt absehen, und dem Platon nicht etwa naturwissenschaftliche Kenntnisse zuschreiben wollen, die er nicht haben konnte, und denen seine

Schriften noch überdies sogar widersprechen würden: so dürften sie wohl nichts im Gebiete der Philosophie auffinden, worüber nicht ein Urtheil entweder geradezu und deutlich, oder wenigstens den Gründen nach in diesen Schriften anzutreffen wäre. Und diejenigen gar, welche den Unterschied des Esoterischen bloſs auf den Streit gegen den Polytheismus und die Volksreligion zurükführen, heben ihn in der That gänzlich auf, und machen ihn entweder zu einer rechtlichen Verwahrung, welche höchst unzureichend wäre, da Platons Grundsäze hierüber in seinen Schriften deutlich genug zu lesen sind, so daſs man kaum glauben kann, seine Schüler hätten darüber noch anderer Belehrungen bedurft, deren Bekanntmachung er gescheut habe, oder zu einer kindischen Veranstaltung, welche sich daran vergnügt, bei verschlossenen Thüren laut zu reden, was öffentlich zwar auch, aber nur leiser durfte gesagt werden. Eben so wenig aber möchten wohl ächt geschichtliche Spuren zu finden sein, welche die Meinung von einem Unterschied des esoterischen und exoterischen bei Platon unterstüzten. Denn wenn er bloſs auf den Inhalt geht, und die geheimen Lehren in den esoterischen Schriften auf eben die Art sollen enthalten gewesen sein, wie die gemeineren in den exoterischen: so müſste doch das erste und unnachlaſslichte sein, auf irgend eine Art wahrscheinlich zu machen, daſs jene Schriften auf eine andere Weise wären bekannt gemacht worden, als diese, weil sonst die ganze Bemühung zweklos gewesen wäre; hieran aber scheint niemand ernstlich gedacht zu haben. Ferner aber, wie sollte es wohl zugehen, daſs Aristoteles, dem es doch unstreitig um eine wahre Beurtheilung der wahren Philosophie des Pla-

ton zu thun war, und dem als einem vieljährigen inneren Schüler desselben wohl nichts konnte verborgen bleiben, sich dennoch niemals weder auf andere Quellen beruft, noch ein geheimes Verständnifs dieser Schriften zum Grunde zu legen scheint. Vielmehr beruft er sich überall ganz unbefangen und einfach auf die uns vorliegenden Schriften, und wo auch hie und da andere verlorene oder vielleicht mündliche Belehrungen angeführt werden, da enthalten diese Anführungen keinesweges etwas in unseren Schriften unerhörtes oder gänzlich von ihnen abweichendes. Wenn also diese gar nicht oder nur zufolge einer geheimen Auslegung die wahre Lehre des Platon enthielten; wie hätte wohl Aristoteles, zumal bei der Art, wie er seinen Lehrer bestreitet, den bittersten Vorwürfen von Seiten der ächten Nachfolger desselben entgehen können, wenn er so wider besseres Wissen nur gegen einen Schatten gefochten hätte.

Um nun diese Mifsverständnisse und ihre Ursache recht anschaulich zu machen, und diejenigen, welche darin verstrikt sind, selbst zum Bewufstsein und Eingeständnifs zu bringen, ist es allerdings ein lobenswerthes Unternehmen, den philosophischen Inhalt aus den Platonischen Werken zerlegend herauszuarbeiten, und ihn so zerstükkelt und einzeln, seiner Umgebungen und Verbindungen entkleidet, möglichst formlos vor Augen zu legen. Denn wenn sie so die baare Ausbeute übersehen können, und sich urkundlich überzeugen, sie sei wirklich dorther genommen: so werden sie wohl bekennen müssen, es habe nur an ihnen gelegen, sie nicht auch zu entdekken, und es sei vergeblich, über einen andern verlorenen Schaz platonischer Weisheit zu klagen oder zu träumen. Soviel

also kann auf diesem Wege erreicht werden, dafs der falsche Verdacht gegen die Werke des Platon verschwindet, und das Nichtverstehen desselben mehr an den Tag kommt. Ja es ist auch gewifs, dafs derjenige selbst, der dieses gründlich und vollständig ausführen will, auch eben so den Platon selbst mufs verstanden haben: eben so gewifs aber ist auch, dafs das Verstehen des Platon für andere dadurch weder erleichtert noch gefördert wird; sondern dafs vielmehr wer sich auch an die beste Darstellung dieser Art ausschliefsend halten wollte, leicht nur eine eingebildete Kenntnifs erlangen, von der wahren aber sich eben deshalb nur weiter entfernen könnte. Denn derjenige freilich mufs die ganze Natur eines Körpers genau kennen, der die einzelnen Gefäfse oder Knochen desselben zum Behuf der Vergleichung mit ähnlichen eines andern eben so zerstükkelten aussondern will, welches eben doch der gründlichste Nuzen wäre, den jenes philosophische Geschäft gewähren könnte: diejenigen aber, welche sich diese Theile vorzeigen lassen, und die Vergleichung anstellen, werden dadurch allein zur Kenntnifs der eigenthümlichen Natur des Ganzen doch nicht gelangen. So auch werden jene keinesweges die Philosophie des Platon kennen lernen; denn wenn irgendwo, so ist in ihr Form und Inhalt unzertrennlich, und jeder Saz nur an seinem Orte und in den Verbindungen und Begränzungen, wie ihn Platon aufgestellt hat, recht zu verstehen. Noch weniger aber werden sie den Mann selbst begreifen, und am wenigsten wird seine Absicht an ihnen erreicht werden, welche darauf ging, nicht nur seinen eignen Sinn Andern lebendig darzulegen, sondern eben dadurch auch den ihrigen lebendig aufzuregen und zu erheben. Daher ist zu

jener zerlegenden Darstellung, welche wir seit kurzem in einer die vorigen Versuche weit übertreffenden Vollkommenheit besitzen, dieses ein nothwendiges Ergänzungsstük, dafs man die auch ohne Zerstükelung, schon so wie sie gewöhnlich erscheinen, sehr kläglich durcheinander geworfenen Glieder, nämlich nicht die einzelnen Meinungen etwa sondern die einzelnen Werke, in ihren natürlichen Zusammenhang herstelle, wie sie als immer vollständigere Darstellungen seine Ideen nach und nach entwikelt haben, damit, indem jedes Gespräch nicht nur als ein Ganzes für sich, sondern auch in seinem Zusammenhange mit den übrigen begriffen wird, auch er selbst endlich als Philosoph und Künstler verstanden werde.

Ob es aber einen solchen Zusammenhang giebt, und nicht vielleicht ein solches Unternehmen der Sache unangemessen und viel zu grofs ist, um irgend gelingen zu können, das wird am besten aus der ersten Vorstellung erhellen, die uns Platon selbst von seinen Schriften und ihren Absichten erregt, und die wir ihn bald im Phaidros werden vortragen hören. Ziemlich geringfügig nämlich die Sache behandelnd klagt er, wie ungewifs es immer bleibe bei der schriftlichen Mittheilung der Gedanken, ob auch die Seele des Lesers sie selbstthätig nachgebildet und sich also in Wahrheit angeeignet habe, oder ob ihr nur mit dem scheinbaren Verständnifs der Worte und Buchstaben eine leere Einbildung gekommen sei, als wisse sie, was sie doch nicht weifs. Darum sei es Thorheit, viel hierauf zu bauen, und rechter Verlafs sei nur auf den mündlichen lebendigen Unterricht. Das Schreiben aber müsse gewagt werden aufs Ungewisse, und mehr um deswillen, was es für den Schreibenden und

die schon mit ihm Wissenden sei, als um deswillen, was es werden könne für die noch nicht Wissenden. Wer nun überlegen will, welches denn jener so hoch herausgehobene Vorzug des mündlichen Unterrichts sei, und worauf er beruhe, der wird keinen andern finden als diesen, daſs hier der Lehrende in einer gegenwärtigen und lebendigen Wechselwirkung mit dem Lernenden stehend, jeden Augenblik wissen könne, was dieser begriffen und was nicht, und so der Thätigkeit seines Verstandes nachhelfen, wo es fehlt; daſs aber dieser Vortheil wirklich erreicht werde, beruht, wie Jeder einsieht, auf der Form des Gesprächs, welche der recht lebendige Unterricht sonach nothwendig haben muſs. Darauf auch bezieht sich, was Platon sagt, daſs der gesprochenen Rede ihr Vater immer helfen könne und sie vertheidigen, nemlich nicht nur gegen die Einwürfe des anders meinenden, sondern auch gegen die Hartsinnigkeit des noch nicht wissenden, die geschriebene aber habe keine Antwort auf irgend eine weitere Frage. Woraus beiläufig schon erhellt, wie sehr derjenige jedes Recht verwirkt habe, auch nur ein Wort über den Platon zu reden, der den Gedanken fassen kann, dieser könne sich wohl bei seinem inneren mündlichen Unterricht der sophistischen Methode bedient haben in langen Vorträgen, welche doch ihm, seiner eigenen Aussage nach, von jenem Vorzuge sich am meisten zu entfernen scheint. Sondern auf alle Weise, nicht nur zufällig oder durch Angewöhnung und Ueberlieferung, sondern nothwendig und seiner Natur nach ist seine Methode eine sokratische gewesen, und zwar, was die ununterbrochen fortschreitende Wechselwirkung und das tiefere Eindringen in die Seele des Hörenden betrift,

gewiſs der des Meisters so weit vorzuziehen, als der Schüler es ihm zuvorthat in der bildenden Dialektik sowohl, als im Reichthum und Umfang der eignen Anschauung. Da nun ungeachtet dieser Klagen Platon von der ersten Männlichkeit an bis in das späteste Alter so vieles geschrieben hat: so ist offenbar, er muſs gesucht haben, auch die schriftliche Belehrung jener besseren so ähnlich zu machen als möglich, und es muſs ihm damit auch gelungen sein. Denn wenn wir auch nur an jene unmittelbare Absicht denken, daſs die Schrift für ihn und die Seinigen eine Erinnerung sein solle an die ihnen schon geläufigen Gedanken: so betrachtet Platon alles Denken so sehr als Selbstthätigkeit, daſs bei ihm eine Erinnerung an das Erworbene von dieser Art auch nothwendig eine sein muſs an die erste und ursprüngliche Art des Erwerbes. Daher schon um deswillen die dialogische Form, als nothwendig zur Nachahmung jenes ursprünglichen gegenseitigen Mittheilens, auch seinen Schriften eben so unentbehrlich und natürlich wurde, als seinem mündlichen Unterrichte. Indessen erschöpft diese Form keineswegs das Ganze seiner Methode, wie sie denn gar oft gleichzeitig und später zu philosophischen Zwekken ist angewendet worden ohne eine Spur von dem Geiste des Platon und von seinem groſsen Verstande in der Art sie zu gebrauchen. Sondern schon in seinem wirklichen Unterricht, noch mehr aber in der schriftlichen Nachahmung, wenn man hinzunimmt, daſs Platon doch auch den noch nicht wissenden Leser wollte zum Wissen bringen, oder wenigstens in Beziehung auf ihn besonders sich hüten muſste, daſs er nicht eine leere Einbildung des Wissens veranlasse, aus beider Hinsicht muſs dieses ihm die Haupt-

sache gewesen sein, jede Untersuchung von Anfang an so zu führen und darauf zu berechnen, dafs der Leser entweder zur eignen inneren Erzeugung des beabsichtigten Gedankens, oder dazu gezwungen werde, dafs er sich dem Gefühle, nichts gefunden und nichts verstanden zu haben, auf das allerbestimmteste übergeben mufs. Hiezu nun wird erfordert, dafs das Ende der Untersuchung nicht geradezu ausgesprochen und wörtlich niedergelegt werde, welches Vielen, die sich gern beruhigen, wenn sie nur das Ende haben, gar leicht zum Fallstrik gereichen könnte, dafs die Seele aber in die Nothwendigkeit gesezt werde, es zu suchen, und auf den Weg geleitet, wo sie es finden kann. Das erste geschieht, indem sie über ihren Zustand des Nichtwissens zu so klarem Bewufstsein gebracht wird, dafs sie unmöglich gutwillig darin bleiben kann. Das andere, indem entweder aus Widersprüchen ein Räthsel geflochten wird, zu welchem der beabsichtigte Gedanke die einzig mögliche Lösung ist, und oft auf ganz fremdscheinende zufällige Art manche Andeutung hingeworfen, die nur derjenige findet und versteht, der wirklich und selbstthätig sucht. Oder die eigentliche Untersuchung wird mit einer andern, nicht wie mit einem Schleier, sondern wie mit einer angewachsenen Haut überkleidet, welche dem Unaufmerksamen, aber auch nur diesem, dasjenige verdekt, was eigentlich soll beobachtet oder gefunden werden, dem Aufmerksamen aber nur noch den Sinn für den innern Zusammenhang schärft und läutert. Oder wo es auf die Darstellung eines Ganzen ankommt, da wird dieses nur durch unzusammenhängende Striche angedeutet, die aber derjenige, dem die Gestalt schon im eigenen Sinne vorschwebt, leicht ergänzen

und verbinden kann. Dieses ungefähr sind die Künste, durch welche es dem Platon fast mit Jedem gelingt, entweder das zu erreichen, was er wünscht, oder wenigstens das zu vermeiden, was er fürchtet. Und so wäre dieses die einzige Bedeutung, in welcher man hier von einem Esoterischen und Exoterischen reden könnte, so nämlich, dafs dieses nur eine Beschaffenheit des Lesers anzeigte, je nachdem er sich zu einem wahren Hörer des Inneren erhebt oder nicht; oder soll es doch auf den Platon selbst bezogen werden, so kann man nur sagen, das unmittelbare Lehren sei allein sein esoterisches Handeln gewesen, das Schreiben aber nur sein exoterisches. Denn bei jenem konnte er allerdings, wenn er erst hinlänglich gewifs war, die Hörer seien ihm nach Wunsch gefolgt, auch seine Gedanken rein und vollständig aussprechen, und vielleicht auch die besonderen philosophischen Wissenschaften, wenn sie erst ihren höheren Grund und Zusammenhang in seinem Geiste gefafst hatten, auch gemeinschaftlich mit ihnen, nach einem gemeinschaftlich erzeugten Grundrifs regelmäfsig ausführen. Da indessen auch in seinen Werken die Darstellung der Philosophie in demselben Sinne fortschreitend ist von der ersten Aufregung der ursprünglichen und leitenden Ideen bis zu einer wenn auch nicht vollendeten Darstellung der besonderen Wissenschaften: so folgt, das obige vorausgesezt, dafs es eine natürliche Folge und eine nothwendige Beziehung dieser Gespräche auf einander geben mufs. Denn weiter fortschreiten kann er doch nicht in einem andern Gespräch, wenn er nicht die in einem früheren beabsichtigte Wirkung als erreicht voraussezt, so dafs dasselbe, was als Ende des einen ergänzt wird, auch mufs als An-

fang und Grund eines andern vorausgesezt werden. Endete nun Platon in abgesonderte Darstellungen der einzelnen philosophischen Wissenschaften, so wäre vorauszusezen, dafs er auch jede für sich nach und nach weiter gebracht habe, und man müfste zwei verschiedene Reihen von Gesprächen aufsuchen, eine ethische und eine physische. Da er sie aber als ein verbundenes Ganzes darstellt, und es eben sein Eigenthümliches ist, sie überall als wesentlich verbunden und unzertrennlich zu denken, so sind auch die Zurüstungen zu ihnen eben so vereint und durch Betrachtung ihrer gemeinschaftlichen Gründe und Geseze gemacht, und es giebt daher nicht mehrere unabhängig neben einander fortlaufende Reihen platonischer Gespräche, sondern nur eine einzige alles in sich befassende.

Diese natürliche Folge nun wieder herzustellen, dies ist, wie Jeder sieht, eine Absicht, welche sich sehr weit entfernt von allen bisherigen Versuchen zur Anordnung der Platonischen Werke, als welche theils nur auf leere Spielereien hinauslaufen, theils ausgehn auf eine systematische Sonderung und Zusammenstellung nach den hergebrachten Eintheilungen der Philosophie, theils auch nur hie und da einen Ansäz nehmen, und nichts Ganzes im Auge haben. Die Zusammenstellung in Tetralogien, welche uns Diogenes nach dem Thrasyllos aufbehalten hat, beruht offenbar blofs auf der beinahe dramatischen Form dieser Gespräche, welche Veranlassung gab, sie eben so zu ordnen, wie die Werke der tragischen Dichter sich nach der Einrichtung der Athenischen Feste von selbst ordneten; und auch in dieser reinen Zufälligkeit ist sie so schlecht gehalten und so unverständig ausgeführt, dafs sich meistentheils gar kein

Grund einsehen läſst, warum sie im Einzelen gerade so ausgefallen ist. Nicht einmal so weit ist die Aehnlichkeit durchgeführt, daſs, wie jede dramatische Tetralogie mit einem Satyrikon endigte, so auch hier die Dialogen, in denen die Ironie und die epideiktische Polemik am stärksten hervortritt, an die Schluſsstellen vertheilt wären, vielmehr sind sie alle in zwei Tetralogien zusammengehäuft. Eben so wenig ist auf die alte und schon an sich höchst wahrscheinliche Ueberlieferung Rüksicht genommen, daſs Platon schon als Schüler des Sokrates einige seiner Dialogen bekannt gemacht; denn wie könnten sonst die, welche sich auf die Verurtheilung und den Tod des Sokrates beziehen, die ersten, der Lysis aber und Phaidros, welche die Alten als solche frühern Werke ansehn, weit in die Mitte verwiesen sein? Die einzige Spur eines verständigen Gedankens möchte vielleicht die sein, daſs der Kleitophon vor den Staat gestellt ist, als rechtfertigender Uebergang von den sogenannten untersuchenden und dem Anscheine nach skeptischen Dialogen zu den unmittelbar unterrichtenden und darstellenden, wobei es fast lächerlich ist, daſs ein so zweifelhaftes Gespräch sich rühmen kann, diesen einzigen Gedanken veranlaſst zu haben. Verständiger sind, wiewol sie von derselben Vergleichung ausgehen, die Trilogien des Aristophanes, wenigstens in sofern, daſs er nicht die ganze Masse diesem Gedankenspiel unterwerfen wollte, sondern nur da, wo Platon selbst eine Verbindung deutlich genug angegeben hat, oder wo sie in einem äuſseren Umstande liegt, eine Trilogie construirt, alles übrige aber ungeordnet läſst. Indeſs können beide Versuche nur beweisen, wie bald die wahre Ordnung der Pla-

tonischen Werke bis auf wenige Spuren verloren gegangen ist, und wie schlecht diejenige Art von Kritik, welche die Alexandrinischen Sprachforscher anzuwenden verstanden, sich eignete, zu einer richtigen Anordnung philosophischer Werke die Principien zu finden. Weniger äufserlich zwar, sonst aber um nichts besser, sind die bekannten dialektischen Eintheilungen, der Dialogen, die uns ebenfalls Diogenes ohne Anzeige ihres Urhebers aufbehalten, und nach denen auch die Ausgaben jedes Gespräch in der Ueberschrift zu bezeichnen pflegen. Auf den ersten Anblik zwar scheint dieser Versuch gar nicht hieher zu gehören, da er mehr auf Sonderung ausgeht als auf Zusammenstellung, und auf solche Beschaffenheiten sich bezieht, welche keinen Anspruch darauf machen, den Exponenten jener natürlichen Reihe anzudeuten. Allein die Haupteintheilung in untersuchende und unterrichtende könnte, recht verstanden, allerdings eine Anleitung geben, um das Fortschreiten der Platonischen Gespräche wenigstens im Grofsen zu bezeichnen, da doch jene nur vorbereitend sein können auf diese, als die darstellenden. Wenn nur nicht die weitere Eintheilung ganz undialektisch, bei der einen nur nach der Form der Untersuchung, bei der andern nur nach dem Gegenstande gemacht wäre, und die lezte wiederum ganz unplatonisch die Werke nach den verschiedenen philosophischen Wissenschaften ordnete, so dafs selbst dasjenige zerrissen wird, was Platon ausdrüklich zusammengefügt hat, wie den Sophist und den Politikos, den Timäos und Kritias, anderer ganz wunderlicher Beurtheilungen im Einzelen nicht zu gedenken. Demselben unplatonischen Grundsaz folgen auch die Syzygien des Serranus, welche

also für die Anordnung des Platon völlig unbrauchbar sind, und höchstens demjenigen, der sich über einzele Gegenstände von der Meinung des Platon unterrichten will, als ein Register dienen können, um ihm nachzuweisen, wo er die entscheidenden Stellen zu suchen hat, wiewol auch dieses bei der Einrichtung der Platonischen Schriften sehr mifslich bleibt und nur sehr mangelhaft ausfallen kann. Aufser diesen nun ist kaum noch etwas zu erwähnen, es müfste sein was der Schotte Jakob Geddes versucht hat, und unser Eberhard in seiner Abhandlung von den Mythen des Platon und dem Zwekk seiner Philosophie. Der erste würde gar nicht verdienen, dafs seiner Meldung geschähe, wenn man ihm nicht hie und da grofse Verdienste zugeschrieben, und gar gefordert hätte, ein künftiger Uebersezer solle nach seinem Entwurf die Werke des Platon ordnen. Dieses dürfte jedoch auch bei dem besten Willen unmöglich fallen. Denn die ganze Entdekung des Mannes besteht darin, dafs gewisse Dialogen des Platon sich wechselseitig erläutern, und aus dieser Veranlassung sagt er fast über jeden einige höchst dürftige Zeilen, welche nichts so deutlich zeigen, als dafs er fast nirgends der Absicht des Platon mit Verstande nachgespürt hat. Doch wenn auch alles dieses besser wäre, und die gröbsten Beweise von Unwissenheit wie auch Mifsverständnisse einzelner Stellen gar nicht vorhanden: wie kann wohl nach einer wechselseitigen Erläuterung eine Anordnung vorgenommen werden? denn welches unter den wechselseitigen, und nach welchem Gesez soll das erste sein? Was aber den Versuch von Eberhard betrifft, so geht er darauf hin, alle Werke des Platon auf einen gemeinschaftlichen Endzwekk seiner Philosophie

zurükzuführen, der aber aufser der Philosophie selbst liegt in der Bildung der vornehmen athenischen Jugend zu tugendhaften Bürgern. Hiebei nun ist ohnerachtet des sehr klaren Vortrages schwer zu entscheiden, ob dieser Zwekk zugleich der Grund gewesen sein soll zur Erfindung aller höheren Speculationen des Platon, welches doch gar zu abentheuerlich wäre zu behaupten, und abgerechnet auch den Kreis, in dem es sich dreht, da ja die Philosophie erst bestimmen mufs, was die Tugend des Bürgers sei, auch ein viel zu untergeordneter Standpunkt für die Philosophie selbst. Soll aber die Meinung dahin gehen, dafs Platon seine Philosophie unabhängig von jenem besonderen Zwekk erfunden habe, und diese schon müsse vorausgesezt werden, die Schriften aber sich auf jenen Endzwekk beziehen sollten, und so wären ausgearbeitet worden, wie dieser es unter den jedesmaligen Umständen erfordert hätte: so wäre dieses das stärkste, was jemals von ihrer exoterischen Beschaffenheit gesagt worden. Indefs könnten dem zufolge die philosophischen Schriften des Platon nur eine pädagogische Reihe ausmachen, oder vielmehr eine polemische, in welcher wegen ihrer Beziehung auf äufsere Umstände und Ereignisse auch alles nur zufällig sein könnte, und so wäre sie, ähnlich genug einer Perlenschnur, nur eine willkührliche Zusammenreihung von Productionen, die aus ihrer organischen Stelle herausgerissen, auch bei dem gänzlichen Mifslingen jener Absicht nur als ein zwekkloser Schmukk anzusehen wären; nicht besser, als wenn Andere behaupten, Platon habe nur aus Eitelkeit bald dieses bald jenes von seinem Wissen oder gegen das anderer Philosophen bekannt gemacht. Bei allen diesen Bemühungen also ist an die Herstel-

lung der natürlichen auf die fortschreitende Entwiklung der Philosophie sich beziehenden Reihe dieser Schriften noch gar nicht gedacht worden. Einen ganz anderen Charakter aber als alles bisherige hat der in Tennemanns System der platonischen Philosophie, wenigstens dort zuerst mit einiger Vollständigkeit angestellte Versuch, die chronologische Folge der platonischen Gespräche aus mancherlei ihnen eingedrükten historischen Spuren zu entdekken; denn dieses ist allerdings ein kritisches und eines Geschichtsforschers, wie der Urheber jenes Werkes, ganz würdiges Bestreben. Zwar ist seine Absicht dabei weniger darauf gerichtet gewesen, auf diesem Wege die wahre und wesentliche Beziehung der Werke des Platon zu entdekken, sondern nur im Allgemeinen die Zeiten zu unterscheiden, um nicht in eine Darstellung der Philosophie des reifen und vollendeten Platon auch frühere Unvollkommenheiten mit aufzunehmen. Allein so wie zu jenem Unternehmen überhaupt das gegenwärtige ein nothwendiges Gegenstük ist: so wäre wiederum jene Methode, da sie ganz auf äufseren Merkmalen beruht, wenn sie nur allgemein angewendet werden könnte, und jedem platonischen Gespräche seine Stelle zwischen zwei anderen bestimmt anwiese, die natürliche Probe zu der unsrigen ganz inneren. Vollkommen freilich müfsten deshalb die Resultate von beiden vielleicht doch nicht übereinstimmen, weil nämlich die äufsere Entstehung eines Werkes noch andern äufseren und zufälligen Bedingungen unterworfen ist, als seine innere Entwiklung, welche nur inneren und nothwendigen folgt; woraus leicht kleine Abweichungen entstehen können, so dafs, was innerlich eher vorhanden war, als ein anderes,

doch äufserlich später erscheint. Mit gehöriger Hinsicht aber auf diese Einwirkungen des Zufälligen, welche sich doch einem aufmerksamen Auge schwerlich entziehen würden, wenn beide Reihen vollständig vorhanden wären, und genau verglichen werden könnten, müfsten doch beide durch herrschende Uebereinstimmung ihre Wahrheit gegenseitig am besten bestätigen. Allein man entdekt auf jenem Wege wenig bestimmte Punkte, sondern für die meisten Gespräche nur ziemlich unbestimmte Grenzpunkte, zwischen welche sie fallen müssen, ja oft ist nur nach Einer Seite hin ein Aeufserstes gegeben. Nämlich der Strenge nach dürften sich die historischen Spuren nicht über das Leben des Sokrates hinaus erstreken, in welches ja alle Gespräche fallen, mit Ausnahme der Geseze und der wenigen, die Platon durch Andere wieder erzählen läfst, und bei denen ihm also auch eine spätere Zeit zu Gebote stand, welchen Vortheil er aber auch nicht immer benuzt hat um uns eine genauere Spur zu hinterlassen. Nun geben zwar die Anachronismen, die er sich hie und da erlaubt, Hoffnung zu einigen mehreren geschichtlichen Angaben, so dafs man wünschen möchte, Platon hätte sich dieses Fehlers öfter schuldig gemacht; aber auch diese geringe Ausbeute wird sehr zweifelhaft durch die Betrachtung, dafs manche von diesen Thatsachen vielleicht erst bei einer späteren Ueberarbeitung ihren Plaz gefunden, bei welcher sich Platon natürlich nicht mehr so lebhaft in die wahre Zeit des Gesprächs versezte, und sich eher verleiten lassen konnte, sie regellos zu überspringen. Es gäbe vielleicht noch mehr bis jezt unbenuzte Hülfsmittel für diese Methode. So könnte man das herrschende Ansehen des Sokrates, wel-

ches, wenn man die Gespräche in eine gewisse Reihe stellt, allmählich verschwindet, als einen Maafsstab ansehn für die Entfernung der Gespräche von der Zeit seines Lebens; oder auch die Wahl der übrigen Personen für ein Zeichen von der Lebhaftigkeit des Antheils, den Platon an Athen und dem öffentlichen Leben daselbst nahm, und der ebenfalls sich mit der Zeit abgestumpft hat. Allein alles dieses ist so vielen Einschränkungen unterworfen, dafs jeder zuversichtliche Gebrauch davon verfänglicher sein möchte als erspriefslich, und dafs keine daraus gezogene Folgerung etwas entscheiden sondern nur einen geringen Zuwachs von Wahrscheinlichkeit abgeben kann. So dafs durch diese Methode schwerlich mehr möchte zu erreichen sein, als wozu sie in jenem Werke mit lobenswerther Mäfsigung, wenn auch vielleicht nicht immer nach richtigen Voraussezungen, ist angewendet worden. Gewifs wenigstens kann dasjenige, was sich aus der inneren Betrachtung der platonischen Werke für ihren Zusammenhang ergiebt, aus jenen historischen Andeutungen nicht beurtheilt oder widerlegt werden, da jenes Bestreben nur eine Folge und keinen Zeitpunkt bestimmt. Zu Hülfe aber müssen sie allerdings so viel möglich genommen werden, um doch einige Punkte zu gewinnen, durch welche jene Folge auch mit den äufseren Begebenheiten kann in Verbindung gebracht werden.

Will man nun aber die natürliche Folge der platonischen Werke aus der Unordnung, in welcher sie sich jezt befinden, wieder herstellen, so mufs, wie es scheint, nothwendig vorher entschieden sein, welche Schriften wirklich des Platon sind, und welche nicht. Denn wie könnte sonst ein solcher Versuch mit einiger Si-

cherheit angestellt werden, und wie müfste nicht vielmehr, falls etwas fremdes unter die Werke des Platon gemischt wäre, auch das ächte in einem gsnz falschen Lichte erscheinen, wenn man erzwingen wollte, das unächte damit in Verbindung zu sezen? Oder sollte es erlaubt sein, die aufgestellte Forderung selbst zum Maafsstabe zu machen, und scharf und schneidend genug festzusezen, dafs, was sich in jenen Zusammenhang nicht hineinfüge, auch dem Platon nicht angehören könnte? Wohl schwerlich möchte sich jemand finden, der dieses billigte, und nicht einsähe, das dies eine höchst einseitige Entscheidung wäre über eine nach ganz anderen Gründen zu beantwortende Frage, und dafs eine aus Betrachtung der als platonisch vorausgesezten Werke entstandene Idee unmöglich zugleich über die Richtigkeit der Voraussezung selbst absprechen könne. Vielmehr werden die Meisten die ganze Frage nicht erwarten über die Aechtheit der platonischen Schriften, sondern sie für längst entschieden ansehen, bis auf unbedeutende Zweifel, welche nur ein Paar Kleinigkeiten betreffen, von denen sehr gleichgültig sein kann, ob sie jemand annimmt oder verwirft. So nämlich werden alle diejenigen urtheilen, die sich bei der längst verjährten Autorität der Ausgaben beruhigen. Diese stimmt freilich genau zusammen mit dem Verzeichnifs des Thrasyllos im Diogenes, nur dafs eine spätere Kritik noch den Kleitophon unserer Sammlung entrissen hat, und dagegen jenem Verzeichnifs die Worterklärungen fehlen, welches also die einzigen zweifelhaften Gegenstände sein würden. Ja, wir haben ein noch besseres Zeugnifs für diese Sammlung, nämlich den schon genannten Grammatiker Aristophanes, dessen

anordnendes Verzeichnifs Diogenes auch vor Augen gehabt hat, und uns gewifs nicht würde verschwiegen haben, wenn er es irgendwo von jenem abweichend gefunden hätte. Aber wie kann sich wohl eine gründliche Kritik, wenn sie auch auf die Zweifel, welche das eigne Gefühl eingiebt, keine Rüksicht nehmen wollte, bei jenen Autoritäten beruhigen? Denn nicht nur haben sich, mit Ausnahme veilleicht weniger Dichter, in alle beträchtlichen aus dem Alterthum erhaltene Sammlungen von Werken einzeler Schriftsteller auch unächte Hervorbringungen eingeschlichen, so dafs es ein Wunder wäre, wenn die des Platon eine Ausnahme machen sollten, da zumal die philosophische Litteratur den Fleifs der Kritiker weniger beschäftiget hat. Sondern es tritt beim Platon noch der besondere Umstand hinzu, dessen Wichtigkeit in dieser Hinsicht man nicht recht erwogen zu haben scheint, dafs nämlich schon jene Kunstrichter eine beträchtliche Menge kleiner Gespräche, als dem Platon nicht zugehörig, aus der Sammlung, welche sie vorfanden, herausgeworfen haben. Denn hieraus geht doch offenbar hervor, dafs jene Dialogen ihren Plaz unter den anderen Werken des Platon damals schon eine geraume Zeit lang mufsten behauptet haben, weil ja sonst keine besondere Operation der Kritik nöthig gewesen wäre, um ihn ihnen wieder zu entreifsen. Und diese Usurpation wiederum hätte nicht erfolgen können, wenn man von der Unächtheit jener Gespräche Zeugnisse gehabt hätte, die sich noch aus den Zeiten der ächten Akademiker herschrieben; wie denn überhaupt, so lange Solche vorhanden waren, welche die ächte platonische Ueberlieferung mit Eifer für die Sache verwahrten, sich nicht denken läfst, dafs dem Platon

fremde Arbeit allgemein hätte können untergeschoben werden. Wonach also haben jene Kritiker geurtheilt, als sie einige Dialogen annahmen und andere verwarfen? Wollte man sagen, sie hätten über alle nicht verworfenen sichere hinreichend alte Zeugnisse ihrer Anerkennung von den nächsten Zeitaltern gehabt: so ist ja das Stillschweigen der Zeitgenossen, die für den Fall einer künftigen Verwechselung nicht zu sorgen pflegen, und zu jeder Anführung einer Veranlassung bedürfen, weder einzeln noch zusammengenommen eine Ursache zur Verwerfung, und sie könnten also leicht unrecht verurtheilt haben. Eben so könnten auch gegen die Zulänglichkeit der angewendeten Zeugnisse mancherlei Bedenklichkeiten erhoben werden, da schon mehrere Beispiele und noch neuerlich gelehrt haben, wie zeitig im Alterthum untergeschobene Schriften selbst von Sprachkennern und Gelehrten in die Reihe der ächten aufgenommen wurden. Haben sie aber mehr nach inneren Gründen geurtheilt, so giebt es für diese wenigstens keine Verjährung, sondern sie bleiben erneuerter Prüfung jedes auch späteren Zeitalters billig unterworfen. Daher entsteht nun, zumal jedem fleifsigen Leser des Platon manche Bedenklichkeiten gegen manches aufstofsen werden, die Frage, ob Jene nicht von einem zu beschränkten Gesichtspunkt bei ihrer Kritik ausgegangen sind, oder ob sie vielleicht richtige Grundsäze doch nicht in ihrer ganzen Schärfe angewendet, und also manches beibehalten haben, das zum Verwerfen nicht minder geeignet war. Zweierlei giebt diesem Zweifel noch besondere Nahrung. Zuerst, dafs die damals verworfenen Gespräche sich nicht alle von allen damals anerkannten ganz schneidend der Art nach unter-

unterscheiden, sondern, man sehe nun auf den Inhalt oder die Zusammensezung und Behandlungsart, einige sich einigen ziemlich nähern. Dann auch, dafs aus derselben Zeit, in welcher jene Autoritäten allgemein anerkannt wurden, dennoch in den bekannten Bedenklichkeiten gegen die Erastä und den Hipparchos sich noch eine Wurzel von Zweifeln erhalten hat, welche vielleicht nur in besseren kritischen Boden verpflanzt werden dürfte, um noch merklich weiter sich zu verbreiten, und an vielen andern Orten auszuschlagen. Ist aber das Ansehen der Sammlung auf diese Art erschüttert, so wird jeder, der nur mit einigem Sinn für solche Nachforschungen begabt ist, eingestehen müssen, dafs nun der Strenge nach jedes einzelne Werk für sich aus eignen Gründen sich als platonisch bewähren mufs. Dieses nun kann doch zunächst auf keine andere Art geschehen, als wiederum durch Zeugnisse; und mit Rüksicht auf das Obige möchte sich zweifeln lassen, ob es für uns jezt noch andere gültige Zeugnisse gebe, als die des Aristoteles. Indessen treten auch bei diesem mancherlei Bedenken ein, theils wegen der Zweifelhaftigkeit mancher seinen Namen tragenden Schriften, da auch dieser Sammlung fremde Arbeiten beigemischt sind, theils wegen der schlechten Beschaffenheit des Textes, der weit mehr mit Glossemen angefüllt zu sein scheint, als man bisher bemerkt hat, theils endlich wegen seiner Art anzuführen, indem er oft nur die Ueberschriften platonischer Dialogen nennt ohne den Verfasser, oder auch den Sokrates, wo man den Platon erwartet. Das philologische Gefühl aber, welches hier zuversichtlich entscheiden wollte, ob Aristoteles den Platon im Sinn gehabt oder nicht, und ob er ihm die genannten

Gespräche zugeschrieben oder nicht, dieses müſste sich zwar als in hohem Grade geübt bewährt haben, nicht nur im Allgemeinen, sondern auch besonders daſs es hier keinen Kreis beschreibe, und etwa das Urtheil über die Anführungen des Aristoteles auf ein früher gefälltes über die platonischen Schriften selbst gründe. Daher darf auch nicht jede nur beiläufig, und wie es nicht selten der Fall ist, fast überflüssig und zum Schmuk hingestellte Anführung in den Werken des Aristoteles als Beweis der Aechtheit eines platonischen Dialogen gelten. Das einzige nun was aus dieser Rathlosigkeit rettet, ist ein durch den gröſsten Theil der ächten Schriften des Aristoteles sich hindurchziehendes System der Beurtheilung des Platon, dessen einzele Theile jeder bei einiger Uebúng leicht unterscheiden lernt. Wo wir also dieses mit Stellen aus unsern platonischen Schriften oder auch nur mit Ideen beschäftiget finden, die in denselben deutlich enthalten sind, da können wir mit Sicherheit schlieſsen, daſs Aristoteles diese Schriften als platonische vor Augen gehabt habe, sollte er auch, wie bisweilen geschieht, die Schrift selbst nicht namhaft machen, sondern nur im Allgemeinen des Platon oder des Sokrates erwähnen. Dieses genauer auseinander zu sezen, würde weit über die Grenzen gegenwärtiger Einleitung hinausführen, und um so unnöthiger sein, da unter den Nichtkennern beider Werke die Zweifel wohl nicht stark genug sind um es zu fodern, die Kenner aber schwerlich Einwendungen machen werden gegen das Resultat, daſs es uns auf diese Art an sicheren Beweisen für die Aechtheit der gröſsten und für den Sinn seiner Philosophie wichtigsten Werke des Platon nicht fehlen kann. Diese nun sind der

kritische Grund, auf welchen jede weitere Untersuchung bauen mufs, und in der That bedarf sie eines besseren nicht. Denn die so beurkundeten Gespräche bilden einen Stamm, von welchem alle übrige nur Schöfslinge zu sein scheinen, so dafs die Verwandtschaft mit jenen das beste Merkmal abgiebt, um über ihren Ursprung zu entscheiden. Zugleich auch müssen für das zweite Geschäft des Anordnens der Natur der Sache nach ebenfalls in jenem Stamme schon alle wesentlichen Momente des allgemeinen Zusammenhanges gegeben sein. Denn natürlich mufste der erste Beurtheiler des platonischen Systems auch die wichtigsten Entwiklungen desselben ohne Ausnahme vorzüglich ins Auge fassen, und so finden wir diese auch wirklich in den durch ihn am meisten beglaubigten Werken. Als solche, welche in beider Hinsicht der Aechtheit sowohl als der Wichtigkeit die erste Rangordnung platonischer Werke ausmachen, zählen wir den Phaidros, den Protagoras, den Parmenides, den Theätetos, den Sophist und Politikos, den Phaidon, den Philebos, und den Staat, nebst dem damit in Verbindung gesezten Timaios und Kritias. An diesen also haben wir einen festen Punkt, von welchem aus beide Bemühungen, die Aechtheit der übrigen zu entscheiden, und die Stelle welche jedem gebührt auszumitteln, weiter fortgehn können; auch die zweite gleichzeitig mit der ersten, und ohne dafs sich beide durch ihre Beziehungen auf einander als leer aufhöben, sondern vielmehr so, dafs sie auf mancherlei Art einander sehr natürlich unterstüzen, wie die folgende Erörterung hoffentlich zeigen wird.

Das erste Geschäft nämlich, die übrigen Gespräche unserer Sammlung zu prüfen, ob sie dem Platon angehören können oder nicht, ist

deshalb nicht ohne Schwierigkeit, weil der Charakter der Verwandtschaft, den man aus jenen erwiesenen abziehen kann, aus mehreren Zügen und Merkmalen zusammengesezt ist, und es unbillig scheint zu verlangen, dafs alle in allen Hervorbringungen des Platon auf gleiche Art sollen verknüpft sein, und schwierig zu bestimmen, auf welche dieser Merkmale man vorzüglich sehen, und welchen Rang jedem anweisen soll. Dreierlei aber ist es, was hiebei vornemlich in Betrachtung kommt: die Eigenthümlichkeit der Sprache, ein gewisses gemeinschaftliches Gebiet des Inhalts, und die besondere Gestalt, in welche Platon ihn auszubilden pflegt. Was nun die Sprache betrifft, so wäre es glücklich um die vorliegende Sache bestellt, wenn aus derselben irgend ein Beweis über den Ursprung jener Schriften könnte geführt werden. Allein sehen wir auf den philosophischen Theil derselben, so giebt es unter den Gesprächen, von welchen noch untersucht werden müfste ob sie dem Platon angehören oder nicht, einige, die überall keine wissenschaftlichen Gegenstände, noch im Geist der Speculation, behandeln; die übrigen aber nehmen ihren Inhalt so unmittelbar aus dem Gebiet der unbezweifelt ächten Gespräche her, und sind so offenbar von gleicher Denkungsart eingegeben, dafs es unmöglich ist hieran eine spätere oder fremde Hand zu erkennen, und dennoch könnten sie, was diesen Punkt angeht, nur von einem Schüler oder Nachahmer herrühren, welcher den Fufstapfen des Meisters treulich gefolgt wäre. Was aber den eigentlich dialogischen Theil der Sprache betrifft, so dürfte sich schwerlich jemand herausnehmen, zuerst von dem gemeinschaftlichen Besiz des Zeitalters dasjenige, was besonderes

Werk der sokratischen Schule war, und von diesem wiederum die Eigenthümlichkeiten des Platon mit Sicherheit zu unterscheiden. Oder sollte bei dem grofsen Umfang, den die Sprache eines Mannes gewinnen mufste, der so lange Zeit den Griffel geführt hat, dann bei dem grofsen Verlust gleichzeitiger und gleichartiger Werke, und endlich wenn man doch die kleinen schon längst verworfenen Gespräche mit in das zu beurtheilende Ganze einrechnen mufs, bei der grofsen Verschiedenheit des Werthes und Gehaltes, sollte irgend jemand jezt schon sich rühmen hellenisch genug zu wissen, um über irgend einen Ausdruk selbst in jenen kleinen Gesprächen das Urtheil, dafs er unplatonisch sei, mit solcher Sicherheit zu fällen, dafs er deshalb allein die Schrift sich getraute zu verwerfen? Vielmehr ist es gewifs nicht so wohl etwas aufzuzeigendes fremdes, sondern mehr das abwesende einheimische, die fehlenden auserlesenen und zierlichen dialogischen Formeln, diese sind es, was jenen längst schon geächteten Schriften von Seiten der Sprache das Verwerfungsurtheil zuziehen kann. Unter denen also, welche jenes Mangels nicht zu zeihen sind, könnte gar wohl manches dem Platon nicht angehören, ohne dafs es sich in der Sprache offenbarte; so dafs diese einseitig fast nichts entscheiden kann. Denn wenn uns Bedenken aufsteigen, die mehr auf einen allgemeinen Eindruk beruhen, als dafs wir bestimmte Beläge dafür beibringen könnten: so ist anzunehmen, dafs diese schon mehr von der Composition abhängen, als von der Sprache allein. Dasselbige dürfte zweitens auch gelten, wenn man die Aechtheit der übrigen Werke nach dem Inhalt jener der ersten Klasse beurtheilen wollte

Denn dieses könnte auf zweierlei Art geschehen. Entweder man behauptete, nichts Platonisches dürfe dem Inhalt jener anerkannten Werke widersprechen. Hiedurch aber würde man den Platon eines Rechtes berauben, dessen sich jeder andere erfreut, nemlich seine Gedanken zu berichtigen oder zu vertauschen, auch nachdem er sie schon öffentlich geäufsert; und man gestände ihm ohne weiteres zu, was nach Beobachtung unserer heutigen Philosophen so wunderlich scheinen mufs, dafs es nicht ohne den strengsten Beweis geglaubt werden dürfte, dafs er nemlich vom Antritt seiner lehrenden Laufbahn, und noch früher, immer so gedacht habe wie hernach. Oder wenn man weniger auf genaue Uebereinstimmung aller einzelen Gedanken sehn wollte, als nur auf die Beschaffenheit und Gröfse des Inhaltes überhaupt, und zur Regel aufstellen, jede platonische Schrift müsse dieselbe Bedeutsamkeit haben und sich eben so auf die ganze Idee der Philosophie beziehen wie jene; dann würde man aber vergessen, dafs gar leicht einem Schriftsteller äufsere Veranlassungen kommen zu fremdartigen und beschränkteren Werken, die ohne äufseres Zuthun aus der ganz freien Thätigkeit desselben nicht würden hervorgegangen sein. In solchen, eigentlich zu reden, Gelegenheitsschriften kann mit Recht nicht gefodert werden, dafs seine einer höheren Sphäre angehörigen Ideen sich entwikeln sollen, und wo sich Spuren derselben zeigen, ist dies etwas zufälliges und überverdienstliches, welches auch nicht immer untrüglich den Ursprung von ihm beweisen möchte. Eben so ist ja offenbar, dafs jeder grofse Künstler jeder Art aufser seinen eigentlichen Werken auch Studien zu an-

beiten pflegt, in denen freilich der Kenner mehr oder minder von seinem Styl und Geist entdekken wird, die aber dennoch in die Reihe der ihn eigentlich charakterisirenden Werke nicht gehören und seine grofsen Kunstabsichten nicht fördern, ja in denen er sich vielleicht absichtlich irgend einer Vorübung wegen von dem gewohnten Kreise seiner Gegenstände oder auch von der ihm natürlichen Behandlungsweise entfernt. Offenbar giebt es in unserer platonischen Sammlung mehrere Stükke, welche nur unter diesem Gesichtspunkt dem Platon können zugeschrieben werden; und von solchen aus der Geringfügigkeit des Inhalts oder aus einzelnen Abweichungen in der Behandlung desselben entscheiden zu wollen, ob sie ihm angehören oder nicht, möchte nach dieser Analogie sehr mifslich sein. Diese Schwierigkeiten nun deuten offenbar darauf, dafs wir weder vom Inhalt allein noch von der Sprache allein urtheilen dürfen, sondern auf ein drittes und sicherers sehen müssen, in welchem sich auch jene beide vereinigen, nemlich auf die Form und Composition im Ganzen. Denn auch was in der Sprache am meisten beweiset, sind nicht Einzelheiten, sondern der ganze Ton und die eigenthümliche Farbe derselben, welche schon mit der Composition in dem genauesten Verhältnifs steht. Eben so wird diese sich ihren Hauptzügen nach auch in solchen Studien verrathen, in denen uns der grofse Inhalt jener Werke einer höheren Klasse verläfst. Ja was das meiste ist, um uns von dieser ächt platonischen Form einen richtigen Begriff zu machen, dürfen wir sie nicht erst, wie jene beiden andern Kennzeichen, aus den gröfseren Werken abstrahiren als eine Analogie, von deren Anwendbar-

keit die Grenzen doch nicht mit Sicherheit könnten gezogen werden; sondern sie ist in allem Wesentlichen eine natürliche Folge von Platons Gedanken über die philosophische Mittheilung, und muſs also auch überall anzutreffen sein, so weit sich diese nur erstrekt. Denn sie ist nichts anderes als die unmittelbare Ausübung jener methodischen Ideen, die wir aus Platons erstem Grundsaz über die Wirkungsart der Schrift entwikelt haben. So daſs dieselbe Eigenthümlichkeit des Mannes, welche berechtiget durchgängigen Zusammenhang in seinen Werken zu suchen, uns auch dasjenige offenbart, was den sichersten Kanon zur Beurtheilung ihrer Aechtheit abgiebt, und auch so die Lösung beider Aufgaben aus einer gemeinschaftlichen Wurzel hervorwächst. Als das Aeuſsere dieser platonischen Form und ihr fast unentbehrliches Schema ist schon oben die dialogische Einkleidung angegeben, nur so aber, wie sie durch lebendige Auffassung jener Absicht den mündlichen Unterricht, der es immer mit einem bestimmten Subjekt zu thun hat, nachzuahmen, noch eine besondere Eigenthümlichkeit annimmt, welche erst den platonischen Dialogen bildet; nemlich jene mimische und dramatische Beschaffenheit, vermöge deren Personen und Umstände individualisirt werden, und welche nach dem allgemeinen Geständniſs so viel Schönheit und Anmuth über die Dialogen des Platon verbreitet. Seine groſsen unbestrittenen Werke zeigen uns deutlich, daſs er diese Beimischung selbst da nicht vernachlässigt, wo er am meisten in den Gegenstand vertieft ist, so wie auf der andern Seite fast durchgehends, daſs er sie da am reichlichsten zuläſst, wo der Inhalt weniger in den dunkelsten Ernst der Speculation hinein-

führt. Woraus denn allerdings zu schliefsen ist, dafs diese eigenthümliche Form nirgends ganz fehlen darf, und dafs Platon auch an das unbedeutendste, was er als Studium oder auf Veranlassung abfafste, etwas von dieser Kunst wird gewendet haben. Auch ist dies unstreitig das erste, was die schon von Alters her verworfenen Dialogen dem Gefühl eines Jeden als unplatonisch bezeichnen mufs; so wie es ebenfalls die richtige Grundlage ist von jenem alten kritischen Urtheile, dafs alle Gespräche ohne Eingang dem Platon abzusprechen seien, nur dafs freilich diese Formel die Sache nur sehr unvollständig und einseitig ausdrükt. Zum inneren und wesentlichen der platonischen Form aber gehört alles, was für die Composition aus der Absicht die Seele des Lesers zur eignen Ideenerzeugung zu nöthigen folgt, jenes öftere Wiederanfangen der Untersuchung von einem andern Punkte aus, ohne dafs jedoch alle diese Fäden in dem gemeinschaftlichen Mittelpunkt wirklich znsammengeführt würden, jene dem Anschein nach oft willkührliche und nur aus der losen Haltung, die ein Gespräch haben darf, zu entschuldigende Fortschreitung, welche aber doch immer absichtsvoll und künstlich ist, ferner das Verbergen des gröfseren Zieles unter einem kleineren, das indirecte Anfangen mit etwas Einzelem, das dialektische Verkehr mit Begriffen, worunter jedoch die Hinweisung auf das Ganze und auf die ursprünglichen Ideen immer fortgeht: dies ist es, wovon sich etwas in allen wirklich platonischen Arbeiten von irgend philosophischem Gehalt nothwendig finden mufs. Indessen ist freilich offenbar, dafs dieser Charakter nur im Verhältnifs mit der Gröfse des Inhaltes sich in seinem vollen Lichte zeigen

kann, und hier sehen wir zuerst, wie beide Bemühungen um den Platon, die Prüfung der Aechtheit und die Aufsuchung des rechten Ortes für ein jedes Gespräch einander gegenseitig unterstüzen und bewähren. Denn je vollkommener in einem Gespräche, welches sich schon durch seine Sprache empfiehlt, und welches offenbar platonische Gegenstände behandelt, diese Form sich ausgeprägt findet, um desto sicherer nicht nur ist es ächt, sondern weil alle jene Künste auf das frühere zurük und auf das weitere hindeuten, mufs es auch um desto leichter werden zu bestimmen, welchem Hauptgespräch es angehört, oder zwischen welchen es liegt, und in welcher Gegend der Entwiklung platonischer Philosophie es einen aufhellenden Punkt abgeben kann. Und eben so umgekehrt, je leichter es wird einem Gespräch seinen Ort in der Reihe der übrigen anzuweisen, um desto kenntlicher müssen ja eben durch jene Hülfsmittel diese Beziehungen gemacht sein, und um desto sicherer eignet es ja dem Platon. Diejenigen Gespräche also, bei denen platonischer Inhalt mit platonischer Form in dem rechten Verhältnifs vereinigt und beide deutlich genug sind, bilden eine zweite Klasse platonischer Werke, welche auch ohne Hinsicht auf die ziemlich vollgültigen Zeugnisse, die einigen von ihnen ebenfalls zu Statten kommen, sich durch ihre Verwandtschaft und Verbindung mit der ersten hinlänglich beurkundet. Je schlechter aber ein Gespräch in Absicht auf diese Form ist bei einem sich ihr verhältnifsmäfsig leicht genug darbietenden Inhalt, um desto zweifelhafter wird auch gewifs seine Aechtheit, da zumal auch in demselben Maafs die andern Bestandtheile des platonischen Charakters undeutlicher müssen

wahrzunehmen sein. Denn auch die Gedanken selbst werden dann weniger vom Geiste des Platon verrathen, und auch die Sprache wird weniger Gelegenheit haben sich in ihrer ganzen Kraft und Schönheit zu entfalten, da so vieles von beiden mit jenen Eigenheiten der Composition zusammenhängt. So nimmt mit der Klarheit der Form auch von allen Seiten die Ueberzeugung von der Aechtheit ab, bis um so mehr Bedenklichkeiten und Zweifel an ihre Stelle treten, je weniger zu glauben ist, dafs Platon, dem es so leicht und natürlich war von allen einzelen Begriffen und besonderen Meinungen auf seine grofsen Grundideen zurükzukommen, irgend einen Gegenstand aus dem Gebiete der Philosophie, wo sich jeder so behandeln läfst, sollte anders ausgeführt haben, weil er sich ja hiebei, ohne einen von seinen bekannten Zwekken zu erreichen, für nichts in einen gewaltsamen Zustand müfste versezt haben. Für solche Gespräche wird es daher eine dringende Aufgabe einen besonderen Beweis zu führen, auf welche Art sie wohl platonisch sein können, und eine überwiegende Wahrscheinlichkeit wenigstens mufs beigebracht werden, um sie nicht mit vollem Rechte zu verwerfen. Gesezt aber auch, die Wage schwankte und die Sache könnte gar nicht entschieden werden, so wird auch diese bleibende Ungewifsheit den Anordner der platonischen Werke in keine Verlegenheit sezen. Denn Gespräche dieser Art gehören auf keine Weise in die Reihe welche er aufstellen will, indem, auch wenn ihre Aechtheit zu erweisen wäre, dies nur dadurch geschehen könnte, dafs ein besonderer Zwekk oder eine eigne Veranlassung zum Dasein so ungleichartiger Hervorbringungen aufgezeigt würde, so dafs sie auf jeden

Fall nur Gelegenheitsschriften sein können, die ihrer Natur nach für diese Untersuchung gleichgültig sind. Alles also was in den Zusammenhang, den der Anordner sucht, hinein gehören kann, über dessen Aechtheit ist auch leichter zu entscheiden; und alles worüber die Untersuchung der Aechtheit gar nicht oder nur aus anderen Momenten abgeschlossen werden kann, gehört schon an sich in eine dritte für ihn gleichgültige Klasse, nemlich nicht nur jene um eines Missverständnisses willen zweifelhaften Schriften, sondern auch diejenigen Stükke der platonischen Sammlung, die gar nicht in das Gebiet der Philosophie fallen, und deren Aechtheit also auch nicht nach einerlei Regeln mit den übrigen kann beurtheilt werden.

So ist demnach die Befugniss gerettet, gleich von Anfang an den Zusammenhang der platonischen Schriften aufzusuchen, und sie in einer solchen Reihe aufzustellen, welche die Wahrscheinlichkeit für sich hat, dass sie von der Ordnung, in welcher Platon sie schrieb, am wenigsten abweiche; und dieses Unternehmen wird nicht gefährdet, gesezt auch es müsste ein bestimmtes Urtheil über die Aechtheit manches Gespräches erst künftigen Zeiten oder einer schärfer nachspähenden und besser ausgerüsteten Kennerschaft aufbehalten bleiben. Dieses also ist nur noch übrig, dass, wie die Kennzeichen der Aechtheit und die daraus entstehenden verschiedenen Verhältnisse der platonischen Schriften kürzlich angegeben worden sind, so auch nun die ersten Grundzüge ihres Zusammenhanges und der darauf beruhenden Anordnung zu vorläufiger Uebersicht des Ganzen im Allgemeinen vorgelegt werden. Denn im Einzelnen zu zeigen, wie jedes Gespräch in die

andern eingreift, dies mufs den besonderen Einleitungen vorbehalten bleiben; hier aber kann nur von den Hauptgedanken Rechenschaft gegeben werden, welche dem ganzen Verfahren zum Grunde liegen.

Bleiben wir nun zunächst bei der engeren Auswahl der gröfseren platonischen Werke stehen, in denen der Hauptfaden dieses Zusammenhanges vollständig, wie schon erinnert, mufs zu finden sein: so zeichnen sich einige unter ihnen vor allen andern dadurch aus, dafs sie allein eine objective wissenschaftliche Darstellung enthalten, der Staat nemlich, der Timaios und Kritias. Alles stimmt zusammen um diesen die lezte Stelle anzuweisen, Ueberlieferung sowohl als auch, wenn gleich in verschiedenem Grade, innerer Charakter der höchsten Reife und des ernsten Alters; und selbst der unvollendete Zustand, in welchem sie sich im Zusammenhange betrachtet befinden. Mehr aber als alles dieses entscheidet die Natur der Sache, indem diese wissenschaftlichen Darstellungen auf den früher geführten Untersuchungen beruhen, in welche alle Gespräche mehr oder weniger verwikkelt sind, nemlich über das Wesen der Erkenntnifs überhaupt und der philosophischen besonders, und über die Anwendbarkeit der Idee der Wissenschaft auf die in jenen Werken behandelten Gegenstände, den Menschen selbst und die Natur. Es kann freilich sein, dafs der Zeit nach ein grofser Zwischenraum ist zwischen dem Staat und dem Timaios; aber es ist nicht zu glauben, dafs Platon in diesem Zwischenraum irgend eines von den uns übrigen Werken, ja überhaupt irgend ein in ihren Zusammenhang gehöriges abgefafst habe, aufser den Gesezen, wenn man diese mit

hineinrechnen will, denn von ihnen haben wir, was die Zeit betrift, ein ausdrükliches Zeugnifs, dafs sie nach den Büchern vom Staate geschrieben sind. Diese aber nebst dem Timaios und Kritias sind ein nicht zu vereinzelndes Ganze, und wenn jemand sagen wollte, der Staat, als welcher eigentlich die Ethik und Politik in ihrem ganzen Umfang darstelle, sei freilich später als diejenigen Gespräche geschrieben, in denen von dem Wesen der Tugend, von ihrer Lehrbarkeit und von der Idee des Guten gehandelt wird, er könne aber dem ohnerachtet sehr gut früher geschrieben sein, als die zunächst auf den Timaios vorbereitenden Gespräche, welche nemlich das Problem von der Einwohnung der Ideen in den Dingen und von der Art unseres Wissens über die Natur zu lösen suchen; so wäre dieses nicht nur nach allem obigen so unplatonisch als nur etwas gesagt werden kann, und sezte die gröbste Unbekanntschaft mit jenen vorbereitenden Werken voraus, in denen eine solche Trennung der Materien gar nicht zu finden ist, sondern es würde daraus namentlich folgen, dafs der Politikos, welcher gerade in demselben Verhältnifs den Staat vorbereitet, wie der Sophist den Timaios, früher, und zwar bei weitem, geschrieben wäre, als eben dieser Sophistes, der doch mit ihm nur Ein Gespräch ausmacht und gar dessen erster Theil ist. Sondern der Staat, als offenbar das früheste unter den eigentlich darstellenden Werken, sezt schon alle, die nicht in diese Klasse gehören, voraus, und dies prächtige Gebäude enthält gleichsam in seinem Fufsboden die Schlufssteine aller jener auch herrlichen Gewölbe eingemauert, auf denen es ruht, und die man vor dem Eintritt in jenes, wenn man sie nur für sich betrachtet

und sich in ihnen selbst umschaut, ohne Ahndung ihrer Bestimmung zweklos und unvollendet nennen möchte. Wenn also der Staat sich von dem später hinzugearbeiteten Timaios und Kritias durch nichts trennen läſst: so müſste, wer gegen ihre gemeinschaftliche Stelle etwas einwenden wollte, annehmen, Platon habe überhaupt die vollendeten Darstellungen vorangeschikt, und die Elementar-Untersuchungen über die Principien erst nachgebracht. Allein alles, sowol die Art wie in den darstellenden Werken selbst diese Principien gesezt und wie sie in den vorbereitenden gesucht werden, als auch überhaupt jede mögliche Vorstellung von der Denkart und dem Geiste des Platon sträubt sich so sehr gegen die Annahme einer solchen umgekehrten Ordnung, daſs fast nichts darüber zu sagen nöthig ist, sondern man nur Jeden auffordern darf, welche Gespräche er wolle nach dieser Ordnung zu lesen, und ihn dann seinen eigenen Empfindungen überlassen über das verkehrte Verfahren und über das elende Hülfsmittel, daſs die zu den Principien zurükführenden Untersuchungen nun mit solchen müssen angestellt werden, welche von den vorhergegangenen Darstellungen nichts wissen, um so alle sonst natürlichen Beziehungen auf diese abzuschneiden. Auch würden sich selbst dem so lesenden überall anstatt jener Rükweisungen, welche er vergeblich sucht, andere Beziehungen aufdringen, die offenbar auf die entgegengesezte Ordnung hindeuten. Hoffentlich wird niemand einwenden, es wäre im Ganzen mit der hier vorgeschlagenen Folge derselbe Fall, indem nach dieser nicht selten mythisch anticipirt wird, was erst später in seiner wissenschaftlichen Gestalt erscheint. Denn eben daſs es nur mythisch ge-

schieht, stimmt nicht nur genau zusammen mit jener Hauptabsicht des Platon zur eigenen Ideenerzeugung aufzuregen, auf deren Anerkennung unsere ganze Anordnung beruht, sondern es ist auch schon für sich selbst ein deutlicher Beweis, wie fest Platon überzeugt war, daſs man bei dem eigentlichen Philosophiren nicht von einer zusammengesezten Darstellung, sondern von den einfachen Principien ausgehn müsse. Ja wer erst tiefer in das Studium des Platon eindringt, dem wird die allmähliche Entwikklung und Ausbildung der platonischen Mythen aus Einem Grundmythos, eben wie jenes Uebergehen manches Mythischen in Wissenschaftliches, ein neuer Beweis werden für die Richtigkeit der Folge, in welcher dies alles sich am deutlichsten wahrnehmen läſst. Die Nothwendigkeit also, den darstellenden Gesprächen die lezte Stelle anzuweisen, ist von allen Seiten so groſs, daſs wenn sich von einer früheren Abfassung des Staates vor irgend einem jener vorbereitenden Werke gegründete historische Spuren fänden, die aber noch niemand gefunden hat, auch wohl nicht finden wird, wir in den ärgsten Widerstreit gerathen müſsten mit unserm Urtheil über den Platon, und in groſse Rathlosigkeit diese Unvernunft zu reimen mit seinem groſsen Verstande. So wie nun diese darstellenden Gespräche unstreitig die lezten sind, so zeichnen sich auf der andern Seite einige unter den übrigen eben so offenbar als die frühesten aus, nemlich um wieder nur bei denen der ersten Ordnung stehen zu bleiben, der Phaidros, Protagoras und Parmenides. Diese nemlich stehen jenen gegenüber, zuerst durch einen ganz eigenthümlichen Charakter der Jugendlichkeit, der zwar in den ersten beiden am leichtesten zu erkennen

kennen ist, einem aufmerksamen Auge aber auch in dem lezteren nicht entgehen wird. Ferner dadurch, dafs so wie von jenen alle andern vorausgesezt wurden, so umgekehrt überall mancherlei Beziehungen auf diese als frühere anzutreffen sind; und auch wenn man nur auf die einzelen Gedanken sieht, so erscheinen sie in diesen Gesprächen alle gleichsam noch im ersten Glanz und der ersten Unbeholfenheit der Jugend. Weiter sind zwar diese drei Gespräche nicht absichtlich und künstlich wie jene drei lezten in Ein Ganzes verarbeitet, aber sich dennoch aufs genaueste verwandt durch eine fast nie so wieder zu findende Aehnlichkeit der ganzen Construction, durch viele gleiche Gedanken und eine Menge einzeler Beziehungen. Das wichtigste ist aber auch bei ihnen ihr innerer Gehalt, denn in ihnen entwikeln sich die ersten Ahndungen von dem, was allem folgenden zum Grunde liegt, von der Dialektik als der Technik der Philosophie, von den Ideen als ihrem eigentlichen Gegenstande, also von der Möglichkeit und den Bedingungen des Wissens. Diese also bilden mit einigen sich an sie anschliefsenden Gesprächen der geringeren Art den ersten gleichsam elementarischen Theil der platonischen Werke. Die andern füllen den Zwischenraum zwischen diesem und dem constructiven, indem sie von der Anwendbarkeit jener Principien, von dem Unterschied zwischen der philosophischen Erkenntnifs und der gemeinen in vereinter Anwendung auf beide aufgegebene reale Wissenschaften, die Ethik nemlich und die Physik, fortschreitend reden. Auch in dieser Hinsicht stehen sie in der Mitte zwischen den darstellenden, in denen praktisches und theoretisches durchaus eins, und den elementarischen, in denen beides

mehr als irgendwo sonst im Platon geschieden ist. Diese nun bilden den zweiten Theil, welcher sich durch eine besondere fast schwere Künstlichkeit sowohl in der Bildung der einzelen Gespräche als auch in ihrem fortschreitenden Zusammenhang auszeichnet, und welchen man auch vorzugsweise den indirecten nennen könnte, weil er fast überall mit dem Zusammenstellen von Gegensäzen anhebt. In diesen drei Abtheilungen also sollen hier die Werke des Platon vorgelegt werden, so daſs auch jeder Theil für sich eben so nach den vorhandenen Kennzeichen geordnet wird, und auch die Gespräche der zweiten Klasse gleich den Ort einnehmen, der ihnen, alles wohl erwogen, zu gebühren scheint. Nur daſs freilich in Absicht auf diese nähere Anordnung nicht alles gleiche Gewiſsheit hat, indem noch auf zweierlei dabei zu sehen ist, auf die natürliche Fortschreitung der Ideenentwiklung, und auf mancherlei einzele Andeutungen und Beziehungen. Für die Werke der ersten Klasse ist die erste überall bestimmt entscheidend, und wird auch nirgends von einem Merkmale der zweiten Art widersprochen. So ist im ersten Theil die Entwiklung der dialektischen Methode das herrschende, und hier offenbar Phaidros der erste, Parmenides aber der lezte, theils als vollendetste Darstellung derselben, theils als Uebergang zum zweiten Theil, weil er schon vom Verhältniſs der Ideen zu den wirklichen Dingen philosophirt. Im zweiten Theil ist die Erklärung des Wissens und des wissenden Handelns das herrschende, und ganz unfehlbar steht Theaetetos an der Spize, der diese Frage bei ihrer ersten Wurzel auffaſst, der Sophistes mit dem ihm zugehörigen Politikos in der Mitte, Phaidon aber und Philebos beschlie-

ſsen ihn als Uebergänge zum dritten Theil: der erste schon wegen der vorgebildeten Anlage der Physik, der andere weil er sich in Behandlung der Idee des Guten schon ganz einer constructiven Darstellung nähert, und in das directe übergeht. Nicht ganz so entschieden ist überall die Anordnung der Nebenwerke aus der zweiten Klasse, indem theils mehrere nur Erweiterungen und Anhänge zu demselben Hauptwerk sind, wie es im ersten Theil der Fall ist mit dem Laches und Charmides in Beziehung auf den Protagoras, wo man also nur einzelen nicht immer ganz bestimmten Andeutungen folgen kann, theils können auch mehrere von ihnen Uebergänge sein zwischen denselben gröſseren Gesprächen, wo im zweiten Theile der Gorgias, der Menon und der Euthydemos sämmtlich vom Theaetetos aus Vorspiele sind auf den Politikos: so daſs man sich mit einer so genau als möglich von allen Seiten zusammengeforschten Wahrscheinlichkeit beruhigen muſs. Der dritte Theil aber enthält kein anderes Nebenwerk als die Geseze, welchen man allerdings im Verhältniſs gegen das groſse dreifache Werk nicht nur, sondern auch an sich diesen Namen geben und sagen muſs, sie seien, wenn gleich mit philosophischem Gehalt reichlich durchzogen, doch nur eine Nebenschrift, obgleich sie, nach ihrem Umfang und ächt platonischem Ursprung, ganz zu den Werken der ersten Klasse gehören. Was endlich diejenigen Gespräche betrift, denen wir gemeinschaftlich in Beziehung auf den Gesichtspunkt des Anordnens eine dritte Stelle angewiesen haben, wiewol sie in Absicht ihrer Aechtheit einen sehr verschiedenen Werth haben, so werden diese unter alle drei Abtheilungen in Anhängen vertheilt werden, je nach-

dem entweder historische oder innere Andeutungen ihnen, so fern sie platonisch sind, einen ohngefähren Ort anweisen, oder nachdem ihre Beurtheilung vorzüglich durch Vergleichung mit diesem oder jenem Gespräche erleichtert wird. Denn auch ihnen soll ihr Recht widerfahren, mit allem ausgestattet zu werden, was in der Kürze gesagt werden kann, um sie aufzuklären, und ihre Sache der Entscheidung näher zu bringen.

P H A I D R O S.

Einleitung.

Gewöhnlich führt dieses Gespräch noch die zweite Ueberschrift: Oder vom Schönen; ist auch wohl sonst bisweilen Von der Liebe und Von der Seele genannt worden. Ohnstreitig sind alle solche zweite Ueberschriften, die sich bei mehreren platonischen Gesprächen finden, von später Hand vielleicht zufällig entstanden, und fast überall haben sie die nachtheilige Wirkung hervorgebracht, die Leser auf eine unrechte Spur zu führen, und so von der Absicht des Philosophen und der Bedeutung des Werkes theils viel zu beschränkte theils ganz falsche Ansichten zu begünstigen. Vorzüglich gilt dies von den beigefügten Ueberschriften dieses Gespräches, welche fast überall als den wahren Inhalt desselben bezeichnend sind angenommen, übersezt und bei Anführungen gebraucht worden; da doch Liebe und Schönheit nur in dem einen Theile des Werkes erscheinen, und einem Unbefangenen schon deshalb nicht für den eigentlichen Inhalt desselben gelten könnten. Indessen ist das Hinweglassen dieser verführerischen Aufschrift wohl schwerlich hinreichend, um den Leser in jene ursprüngliche Unbefangenheit zurükzusezen, und sowol aus dieser Ursach als auch um gleich bei dem ersten Gespräch die platonische Bildungsweise so klar als möglich vor Augen zu legen, mufs diese Einleitung sich

eine vielleicht mehr als verhältnifsmäfsige Ausführlichkeit herausnehmen.

Das Ganze besteht aufser dem reichgeschmükten Eingang aus zwei dem Umfange nach ziemlich gleichen, sonst aber auf den ersten Anblik schon ganz verschiedenen Theilen. Der erste von ihnen nämlich enthält drei Liebesreden, eine des Lysias für die Forderung, dafs ein Knabe dem kälteren nicht leidenschaftlichen eher als dem entzükten und leidenschaftlichen Liebhaber seine Gunst schenken solle, und zweie des Sokrates, die erste eine ergänzende Rede, in ähnlichem Sinne wie sie auch vor Gericht gewöhnlich waren zu Vertheidigung derselben Sache, die andere hingegen eine Gegenrede für den in dem vorigen so hart beschuldigten leidenschaftlichen Bewerber. Der zweite Theil aber enthält, um es vorläufig nur so unbestimmt als möglich zu lassen, aus Gelegenheit jener Reden mancherlei Bemerkungen über den damaligen Zustand der Redekunst, und Andeutungen über ihre eigentlichen Grundsäze, von welchen ganz technischen Untersuchungen zu dem Gegenstande, welchen die Reden abhandelten, gar nicht mehr zurükgekehrt wird. Schon aus diesem kurz angedeuteten Entwurf mufs Jeder sehen, dafs nicht nur jene besondere erotische Frage dem Platon nicht kann die Hauptsache gewesen sein, sondern auch nicht die Liebe überhaupt. Denn in beiden Fällen erschiene ja das schöne und offenbar mit grofsem Fleifs gearbeitete Werk auf eine höchst verwerfliche Weise verunstaltet, ganz der Anweisung widersprechend, dafs es wie ein lebendiges Wesen gebildet sein und einen dem Geiste angemessenen Körper mit verhältnifsmäfsigen Theilen haben müsse. Denn die ganze

zweite Hälfte wäre nun nichts als eine wunderliche nicht einmal leidlich geschikt angeheftete Zugabe, welche schon an sich, besonders aber ihrer Stellung wegen, nichts sicherer bewirken müſste, als die Aufmerksamkeit so weit als möglich von der Hauptsache hinwegzuziehen. In dem lezten Falle aber wäre noch überdies der Zwekk selbst sehr schlecht durchgeführt. Ohnerachtet nemlich in den ersten beiden Reden das Verhältniſs der Liebenden bloſs von Seiten der Annehmlichkeit und des Gewinnes, in der lezten dagegen ethisch und mystisch behandelt wird, und diese verschiedene Behandlung so leicht auf den wahren Siz des Streites über die Natur der Liebe und auf ihr höheres Wesen hätte hinführen gekonnt, so wird doch hievon in der folgenden Beurtheilung der Reden ganz keine Kenntniſs genommen, und es geschieht nichts, um die widersprechenden Ansichten auszugleichen. Sonach könnte ein so fahrlässig behandelter Gegenstand auch nicht der eigentliche Inhalt des Werkes sein, und es bliebe nichts übrig, als daſs man auf den in der dritten Rede, welche allein über die Liebe gewissermaſsen hinausgeht, enthaltenen, und freilich unter allem, was dieses Gespräch darbietet, am meisten gefeierten und berühmten Mythos von der Natur der Seele und ihrem vorzeitigen Dasein, nebst dem, was in Verbindung hiemit von der höheren Bedeutung und dem groſsen Einfluſs der Schönheit gesagt wird, den ganzen Werth lege, dann aber auch alles übrige für wunderbar verwirrte und ohne Verstand zusammengeraffte Abschweifungen erkläre, wenn man nemlich nur von dem Inhalt jener Reden ausgehen will, um das Ganze zu begreifen.

Vergleicht man dagegen den zweiten Theil, anstatt sich so gar nichts um ihn zu bekümmern mit dem ersten: so scheint hervorzugehn, dafs da in dem zweiten Theile von der Kunst gehandelt wird, man auch die Reden des ersten mehr auf die Behandlung und den künstlerischen Werth anzusehen habe, als auf den ausgeführten Gegenstand; woraus ein dem vorigen entgegengesezter Versuch entsteht, den Hauptzwekk des Ganzen in dasjenige zu sezen, was den Inhalt des zweiten Theiles ausmacht, nemlich in die dort vorgetragenen richtigeren Begriffe von dem wahren Wesen der Redekunst. Diese Ansicht, welche auch schon von Mehreren ist aufgefafst worden, wird begünstiget durch eine wenigstens zur Hälfte ernsthaft gemeinte Erklärung des Sokrates selbst, dafs er jene Reden nur als Beispiele aufführe, und dafs, wenn man von der darin beobachteten richtigen Methode absehe, alles übrige darin nur als Scherz zu nehmen sei. Dem zufolge nun wäre von vorn herein vorzüglich auf das paradigmatische in diesen Reden zu achten, und man müfste alle Beziehungen vollständig zu verstehen suchen zwischen ihnen und der im zweiten Theile vorgetragenen Theorie, welche im Wesentlichen aus folgenden drei Punkten besteht. Zuerst nemlich will Platon das eigentliche Geschäft der Redekunst recht klar machen. Denn wie man aus den im zweiten Theile angeführten Regeln und Erfindungen der berühmtesten Redekünstler aus jener ältesten Schule deutlich sieht, so wurde diese Kunst von den damaligen Künstlern und Kunstlehrern ganz empirisch behandelt. Den Verstand der Hörer durch sophistische Hülfsmittel zu blenden, und dann in einzelen Stellen auf leidenschaftliche Weise ihre Gemüther auf-

zuregen, dieses war die ganze Absicht, so wie eine sehr dürftige einförmige Anweisung zur Composition mit unnüz angehäuften Unterabtheilungen und Kunstworten, und einige fast nur auf den Wohllaut und die Wortfülle oder auf das Auffallende und Glänzende hinführende Vorschriften über die Behandlung der Sprache das ganze Geheimniſs ausmachten; auf welche Art es freilich der Kunst an aller Haltung fehlte. Dieses alles nun, was bisher für die Kunst selbst gegolten, sezt Platon zurük auf den Rang technischer Handgriffe, und indem er den Grundsaz der sophistischen Redekünstler, daſs derjenige, welcher überreden wolle, das Wahre und Richtige selbst nicht zu wissen brauche, in seiner Blöſse darstellt: so zeigt er, daſs um wirklich Ueberredung hervorzubringen, das heiſst Andere zu gewissen Gedanken und Urtheilen gleichsam zu nöthigen, wenn dies anders wenn gleich ohne Hinsicht auf die Wahrheit doch mit derjenigen Sicherheit geschehen solle, die allein auf den Namen Kunst Anspruch machen kann, eine Fertigkeit der Täuschung und Enttäuschung erfordert werde, eine Kunst des logischen Scheines, welche selbst wiederum nur auf einer wissenschaftlichen Methode des Zusammenfassens gleicher Begriffe unter höhere, und auf einer eben solchen Kenntniſs von der Verschiedenheit der Begriffe beruhen könne, daſs also die Dialektik das wahre Fundament der Rhetorik sei, und nur was mit ihren Principien zusammenhängt, eigentlich zur Kunst gehöre. Hiemit nun steht der zweite Saz in genauerer Verbindung. Alle jene Künsteleien nemlich, welche für die Kunst ausgegeben wurden, waren nur aus der gerichtlichen Ausübung und aus der in Volksversammlungen entlehnt, und auf

sie berechnet, so daſs ihr geringerer Werth schon dadurch ins Auge fallen muſste, wenn jene nur als einzelne Arten dargestellt und nicht mehr für das ganze Gebiet der Kunst gehalten wurden. Daher also behauptet Platon, die Kunst zu reden sei überall dieselbe nicht nur an jenen Orten, sondern auch in schriftlichen Aufsäzen und mündlichen Verhandlungen aller Art, sowol wissenschaftlichen als bürgerlichen, ja selbst im gemeinen Gebrauche des geselligen Lebens. Durch diese über die bisherigen zu eng gestekten Grenzen hinaus erweiterte Festsezung ihres Gebietes, welches nun jede logische Mittheilung umfaſst, wird die Rhetorik theils von manchen Vorwürfen gereiniget und genöthiget, ihre Principien für alle diese verschiedenen Zweige in einer weit gröſseren Tiefe zu suchen, theils auch offenbart sich darin der angehende Künstler, dem für die Gattung, welche er fast neu erschuf, ein groſses Urbild vorschwebt, und der sich selbst strengen Forderungen unterwirft, welche er nach der gemeinen Ansicht hätte zurükweisen können. Da aber durch eben diese Erweiterung die Rhetorik in dem bisherigen Sinne gewissermaſsen zerstört wird, so reinigt sich Platon gleichsam weissagend von der Beschuldigung sie aufzulösen und ins Unbestimmte zerflieſsen zu lassen, welche ihm von den Heutigen wenigstens derjenige leicht aufbürden könnte, der die gewöhnliche unrichtige Vorstellung von Platons Haſs gegen die Kunst überhaupt zu dieser Untersuchung mitbringt, am besten dadurch, daſs er die Absicht offenbart, auch die Rhetorik, ohnerachtet ihrer behaupteten Abhängigkeit von der Dialektik, und sogar eben durch diese, als Kunst in einem höheren Sinne aufzustellen. Wahre

Kunst nemlich ist ihm nur diejenige Ausübung, von welcher es wiederum eine wahre Wissenschaft, oder wie die unsrigen es zu nennen pflegen, eine Theorie geben kann: denn so unterscheidet Platon Kunst und kunstloses Verfertigen. Eine solche Wissenschaft aber entsteht ihm nur dadurch, wenn das geordnete Mannigfaltige, welches aus dem Zwekbegriff der Kunst dialektisch dargestellt wird, mit jenem, welches sich aus dem Umfange der Mittel und der Gegenstände ergiebt, auf eine systematische und vollständig erschöpfende Weise verbunden wird. Demnach nun fordert er von der Redekunst, sie solle alle verschiedenen Arten von Reden aufzählen, und jede gegen alle verschiedenen Arten von Seelen halten, um so zu bestimmen, wie jede Rede unter gegebenen Umständen kunstmäfsig könne und müsse gebildet werden.

Von diesem so gefafsten Gesichtspunkte aus läfst sich nun freilich sehr vieles in diesem Werke richtiger verstehen. Zuerst erhellt daraus, wenigstens für eine der platonischen ähnliche lebendige Composition, die Nothwendigkeit der Beispiele, welche nur ganze oder so gut als ganz ausgearbeitete Reden sein konnten, woraus denn ihre Stellung vor dem theoretischen Theile und die Nothwendigkeit einer Fiction, um sie herbeizuführen, von selbst erfolgt. Um aber die Vergleichung zu erleichtern, bedurfte Platon nicht minder ein Beispiel von der gemeinen undialektischen Methode, als eines von seiner eigenen, und nach der lezten wiederum mufste er entgegengesezte Absichten ausführen, wenn er den Einflufs des jedesmaligen besonderen Zwekkes auf die ganze Behandlung zeigen, und zugleich jenen logischen Schein wollte entstehen lassen, welcher unmerklich von einem

Gegensaze zum andern hinführt. Deshalb wolle ja nicht etwa jemand die erste der beiden sokratischen Reden übersehen aus Vorliebe für die zweite, da nur durch die genaueste Vergleichung beide recht können verstanden werden. So wird der ganz verschiedene Ton in beiden seiner Absicht nach deutlich werden, in der einen nämlich die durchgängige Richtung der Rede an den Verstand und die nüchterne Lebensklugheit, ferner der bei aller rhythmischen Häufung dennoch durchsichtig und kalt gehaltene Ausdruk; so unstreitig muſs eine Seele angefaſst werden, welche man zur Verachtung der Leidenschaft durch den Blik auf eine späte Zukunft hinführen will; in der andern dagegen das Begeisterte, die Erhebung der Schönheit zu gleichem Range mit den höchsten sittlichen Ideen und ihre genaue Verbindung mit dem Ewigen und Unendlichen; dann die Art, wie für die Sinnlichkeit Nachsicht gefordert wird, ohne doch zu verhehlen, daſs es nur Nachsicht ist; so muſs zu Gunsten der Fantasie eine junge und edle Seele bearbeitet werden, welche wie die eines heranwachsenden hellenischen Knaben frisch aus der Schule der Dichtkunst hervorgeht. Gewiſs es dürfte nicht leicht besser als durch diese Zusammenstellung sich beweisen lassen, wie nothwendig es ist, jedesmal vorher zu berechnen, auf welchem Wege wohl man eine gegebene Seele zu etwas gegebenem bewegen könne. Eben so wird es von diesem Gesichtspunkt aus natürlich erscheinen, daſs diese Beispiele von einem der Philosophie angehörigen Gegenstande hergenommen wurden, weil Platon bei einem solchen sich am meisten auf seinem eigenthümlichen Felde befand, und weil dies zugleich nothwendig war, um sowol die Erweiterung der Redekunst über den Kreis

der bürgerlichen Geschäfte hinaus gleich durch die That zu beurkunden, als auch einen schiklichen Maafsstab zur Vergleichung zwischen jenem engeren Gebiet an die Hand zu geben, und diesem weiteren, in welchem sich der schöne Vortrag philosophischer Werke bewegt. Wollte nun Platon von einem wirklich gegebenen Beispiele ausgehen, und einem solchen zwar, welches sich schon selbst den Gesezen der Redekunst unterworfen hatte: so dürfen wir nicht etwas voreiliges von dem Umfang seiner damaligen Kenntnisse und Belesenheit sagen, um zu finden, dafs seine Wahl gar sehr beschränkt gewesen sei. Denn aufser den Prunkreden der Sophisten, welche wohl zu lose Arbeiten waren, als dafs es hätte Ehre bringen können, sich mit solchen Ansichten und Grundsäzen neben sie zu stellen, und welche überdies, sobald Rhetorik und Sophistik sich zu scheiden anfingen, von jener Seite ihr Ansehn je länger je mehr verloren, mochte ihm wenig Anderes übrig sein als diese erotisch rhetorischen Aufsäze des Lysias, der überdies einer gewissen Gründlichkeit wegen ein würdigerer Gegner war, als irgend ein Redner aus der poetisirenden Schule des Gorgias.

Allein eben hier ist es, wo zuerst die Unzulänglichkeit auch dieser Ansicht wohl Jedem auffallen mufs. Denn warum sollte sich Platon durch ein solches selbst aufgelegtes Gesez und zwar ganz gegen seine Weise haben beschränken wollen? Oder ist es nicht gewöhnlich bei ihm, seinen Unterrednern, was sie nie gesagt haben, in den Mund zu legen, unter der einzigen Bedingung, dafs es ihnen ähnlich und angemessen sei? und was hätte ihn also hindern sollen, auch eine Rede in irgend Jemandes Namen zu dichten,

wofern er nicht eine vorfand mit einem Gegenstande, für den er nicht nur überhaupt ein eigenthümliches Interesse hatte, sondern der auch mit dem unmittelbaren Zwekk gerade dieses Gespräches in der genauesten Verbindung stand. Denn dafs die Liebe doch auch ein sittlicher Gegenstand ist, und dafs hier bei ihrer Behandlung noch etwas apologetisches für den Sokrates, der ihrer in einem unwürdigen Sinne beschuldiget wurde, zum Grunde liegt, dieses wäre etwa hinreichend für einen jener Nebenzwekke der zweiten Ordnung, die wir auch hier überall im Eingange, in den Uebergängen und in mancherlei Anspielungen nicht sparsam antreffen; was aber zu dem Ganzen in einem solchen Verhältnifs steht wie diese Reden, davon mufs auch eine nothwendige Verbindung mit der Hauptidee des Ganzen aufgesucht werden. Wäre nun diese nur die Berichtigung des Begriffes der Rhetorik, so wären doch Liebe und Schönheit, der Inhalt jener Reden, für diesen Zwekk nur etwas rein zufälliges. Das ist aber eben die Weise des Platon und der Triumph seines künstlerischen Verstandes, dafs in seinen grofsen und reichhaltigen Formen doch nichts leer ist, und dafs er nichts dem Zufall oder einer blinden Willkühr zu bestimmen anheimstellt, sondern bei ihm alles nach Maafsgabe seines Umfanges auch zwekkmäfsig und mitwirkend sein mufs. Und wie sollten wir diesen Verstand gerade hier vermissen, wo die Grundsäze, die er angiebt, am deutlichsten ausgesprochen werden?

Schon hieraus also erhellet, dafs auch diese Ansicht noch nicht die richtige ist, und nicht aus dem Punkt genommen, von welchem allein sich das Ganze übersehen läfst, und alles Einzele in seiner rechten Gestalt und Beleuchtung erscheint,

scheint, sondern daſs wir eine andere aufsuchen müssen, die Alles noch genauer verknüpft. Aber auch andere Gründe sind noch vorhanden, die nicht zulassen wollen hiebei stehen zu bleiben. Denn sollte es wohl eine Hauptabsicht des Platon gewesen sein können, eine Abhandlung über das technische der Rhetorik abzufassen? und hinge dieses wohl irgendwie mit seinen andern schriftstellerischen Absichten zusammen? oder kommt nicht vielmehr nirgends etwas ähnliches vor, und der Phaidros stände dann so isolirt da, wie bei diesem philosophischen Künstler kaum ein weit geringeres Werk stehen dürfte? Ja was noch mehr ist, selbst innerhalb des zweiten Theiles, in welchem doch der Standpunkt für diese Ansicht genommen ist, bleibt so noch vieles unerklärbar und wunderlich. Dieser zweite Theil nemlich geht nicht nur weit hinaus über Liebe und Schönheit als den Inhalt des ersten, sondern auch über dessen Form und über die Rhetorik überhaupt. Denn alles, was von ihr gesagt ist, wird plözlich auch auf die Dichtkunst und die Staatskunst, da ja auch dieses Künste sind, ausgedehnt, und es kann Niemanden entgehen, daſs eigentlich auch die Rhetorik selbst nur als Beispiel aufgestellt und behandelt, und fast eben so wie von den gehaltenen Reden auch von ihr selbst gesagt wird, daſs, die höheren Geseze ausgenommen, welche sich darin äuſsern müssen, ihr ganzes Thun und Treiben auch nur Spiel sei. Auf solche Art also werden wir von einem Aeuſseren zu einem Inneren, und da dieses auch selbst bald wieder ein Aeuſseres wird, immer weiter getrieben bis zur innersten Seele des ganzen Werkes, welche nichts andres ist, als der Inbegriff jener höheren Geseze, nemlich die Kunst des freien Denkens

und des bildenden Mittheilens oder die Dialektik. Für welche hier alles übrige nur Zurüstung ist, um sie auf sokratische Weise entdekken zu lassen durch Aufzeigung ihres Geistes in einem bekannten Einzelen, und zwar dem, worin fast ausschliefsend wissenschaftliche Form theils allgemein anerkannt war, theils leicht aufzuzeigen. Nicht nur aber als die Wurzel jeder anderen abgeleiteten Technik will Platon uns diese Kunst rühmen; sondern in allen andern Künsten zwar sollen wir sie erkennen, sie selbst aber soll dann Jedem als etwas viel höheres und ganz göttliches erscheinen, welches keinesweges etwa um jener willen, sondern nur um sein selbst und um des göttlichen Lebens willen soll gelernt und geübt werden. Der ursprüngliche Gegenstand der Dialektik aber sind die Ideen, welche er daher auch hier mit aller Wärme der ersten Liebe darstellt, und so ist die Philosophie selbst und ganz dasjenige, was Platon hier als das Höchste und als Grundlage alles Würdigen und Schönen anpreiset, für die er allgemeine Anerkennung in diesem Besiz siegreich zu fordern weifs. Und eben weil die Philosophie hier ganz erscheint, nicht nur als innerer Zustand, sondern als ihrer Natur nach sich äufsernd und mittheilend, so mufste auch der Trieb zum Bewufstsein gebracht und dargestellt werden, welcher sie von innen herausdrängt, und welcher eben nichts anders ist, als jene ächte und göttliche Liebe, die sich über jede andere auf irgend einen Nuzen ausgehende eben so weit erhebt, als die Philosophie ihrer Natur nach jene untergeordneten Künste übertrifft, die sich auch mit einer Lust oder einem Gewinn spielend begnügen. Denn so sehr auch die gelungene Befriedigung jenes Triebes das Werk der Kunst sein

mufs und der anordnenden Besonnenheit: so erscheint doch der Trieb selbst als ein ursprüngliches, immer reges in der Seele des Gebildeten und Vollkommenen, seinen Gegenstand aufserhalb suchendes, also als Leidenschaft und göttliche Eingeistung. Hiedurch also lösen sich alle Aufgaben, und dieses bewährt sich als die wahre alles hervorbringende belebende und verknüpfende Einheit des Werkes.

Dieser Zwekk nun, in Verbindung mit der Art betrachtet wie er ausgeführt ist, sichert dem Phaidros unwiderruflich die früheste Stelle unter allen Werken des Platon. Hierauf führt zunächst schon die Bemerkung, dafs in dieser Darstellung der Philosophie das Bewufstsein des philosophischen Triebes und der Methode weit inniger und kräftiger ist als das des philosophischen Stoffes, welcher daher auch nur mythisch erscheint, einestheils gleichsam noch unreif zur dialektischen Darstellung, anderntheils gewissermafsen zurükgedrükt durch jenes allzumächtige Bewufstsein. Dieses nun war sehr natürlich der erste Zustand, in welchen ein würdiger nachsinnender und selbst schon von der Kunst ergriffener Schüler des Sokrates durch dessen Lehrweise mufste versezt werden. Denn dieses beides, Trieb und Methode, war in allen seinen Unterhaltungen das bleibende, sich immer selbst gleiche, wovon auch das Gemüth am meisten ergriffen wurde, den Stoff aber pflegte er nur einzeln im Einzelen ohne Wahl und absichtlichen Zusammenhang gelegentlich aufzuregen. Späterhin aber würde Platon, je deutlicher sich ihm die Gegenstände der Philosophie offenbarten, und je mehr er durch alle seine Hervorbringungen auch die Methode ausübte und zu Ehren brachte, um so weniger sie selbst auf

die Art wie hier zum Kern einer Composition von solchem Umfange gemacht haben. Ueberdies bezieht sich die grofse fast vorlaute und prahlerische Freude an der Sache, welche schon an sich offenbar genug auf ein neu erworbenes Gut hindeutet, nur auf das Auffinden der ersten Grundsäze, und der Phaidros beweiset weniger als irgend ein anderer Dialog eine grofse schon erworbene Fertigkeit in der Ausübung dieser Methode. Dagegen weiset er mannigfaltig auf die dem Philosophiren vorangegangenen dichterischen Versuche des Platon zurük. Denn wer ihn gebührend achtet, wird nicht glauben wollen, er habe nur in jugendlicher Gedankenlosigkeit gedichtet, sondern vielmehr, er habe es ernstlich genommen, und schon früh alle Wirkungen, welche auf menschliche Seelen hervorgebracht werden, von Seiten der Kunst betrachtet. So mufste die Stärke, welche Sokrates im Ueberzeugen und Bewegen des Gemüthes besafs, ihm bei aller scheinbaren Kunstlosigkeit seiner Reden selbst dennoch als eine grofse noch nirgends übertroffene Kunstgewalt erscheinen, und ihn ganz mit Bewunderung und Liebe erfüllen. Diese nun äufserte sich unter solchen Umständen und in einem solchen auf die Einheit beider von Natur gerichteten Gemüth sehr natürlich durch eine Beziehung der Philosophie auf die Kunst, welche zugleich die Erklärung und Vertheidigung enthielt für seinen Uebergang von dieser zu jener. Dafs er aber unmittelbar die Rhetorik, welche nicht seine Kunst gewesen war, zum Beispiel wählte, ist zunächst daraus zu begreifen, weil diese mehr als die Dichtkunst dem Ueberzeugen nachtrachtet, und weil er das, was Sokrates hierin durch die Wissenschaft der Dialektik leistete, mit nichts näherem vergleichen

konnte, als mit dem, was Sophisten und Rhetoren durch leere Empirie leisten wollten.

Wem jedoch, um dem Werke seine Zeit zu bestimmen, solche Gründe, wie genau sie auch mit dem einzig wahren Mittelpunkt des Ganzen zusammenhängen, nicht hinreichend scheinen sollten, der merke aufserdem noch auf die unzähligen Beweise von der Jugendlichkeit des Werkes überhaupt. Zunächst nun liegen diese in der ganzen Art und Farbe desselben. Dafs es eine grofse Neigung zum epideiktischen hat, zur Schaustellung der Ueberlegenheit und Meisterschaft, indem nicht nur zuerst der vorgestellte Gegner mit leichter Mühe besiegt, und auch hernach jedesmal im folgenden das vorige überboten, sondern auch die Philosophie selbst, um ihr Glanz und Bewunderung zu verschaffen, am meisten um deswillen gelobt wird, weil sie alles, was die Menschen sonst am meisten loben und bewundern, weit hinter sich läfst; dieses freilich liegt zum Theil im Inhalt; aber auf solche Art ist überall im Platon Inhalt und Ausführung eins durch das andere nothwendig, und durchaus jugendlich ist doch der Sinn, mit welchem jene Anlage benuzt und immer steigend bis zum Uebermuthe durchgeführt wird. Man sehe nur zuerst die zweite Rede, welche den Lysias vernichtet, dann die Gegenrede, welche noch kräftiger jene beiden zu Boden wirft, wie sich durch sie Platon den grofsen Triumph der Sophisten, entgegenstehende Behauptungen nach einander zu vertheidigen, auf eine glänzende Art aneignet, und hiebei noch theils das geflissentliche Grofsthun mit dem Ueberflufs des Stoffs, indem alles unmittelbar widerlegende Einzele für die Rede selbst verschmäht, und nur als Vorläufer im Gespräch vorangeschikt wird,

theils der apologetische Troz, der sich für den Sokrates nicht einmal den Namen Eros verbittet, und einen gelinderen dafür aufnimmt, sondern gar in ein Gebet um noch mehr Heil und Glükk in der Liebe endiget. Hierauf die Erörterung, welche auch das schönste in dieser lezten Rede nur für Spiel erklärt, und sie wegwirft mit der ersten, als wäre sie nichts gewesen; die nekkende Herausforderung des Lysias; die lustige alles zusammenfassende und fast durcheinanderwerfende Polemik gegen die früheren Rhetoren, welche auch das Gute in ihren Bemühungen, weil es nicht aus dem rechten Grunde hervorging, ohne Schonung verspottet, und zwar in einer Ausführlichkeit, deren er sie später schwerlich gewürdiget hätte, und welche selbst wieder mit der Belesenheit etwas Prunk treibt; endlich als Gipfel dieser Epideixis die ächt sokratische erhabene Verachtung alles Schreibens und alles rednerischen Redens. Auch in der äufseren Form verräth sich dieser jugendliche Geist durch die bei jedem Ruhepunkt erneuerte Ueppigkeit der Beiwerke, durch eine gegen alle Vorwürfe des Gesuchten nicht zu beschüzende Lebhaftigkeit des Dialogs, endlich auch durch einen etwas unmäfsigen Gebrauch des Feierlichen, und hie und da selbst durch eine gewisse Unbeholfenheit in den Uebergängen, nicht in den Reden, wohl aber in der dialogischen Hälfte.

Hiemit stimmen ferner die historischen Andeutungen in dem Werke selbst genau überein, welche über die Zeit, in welcher das Gespräch, dafs ich so sage, spielt, keinen Zweifel übrig lassen. Zwar wäre es vergeblich, hieraus irgend einen Beweis führen zu wollen, und überhaupt bis auf wenige Fälle, wo die Unmöglichkeit der Abfassung vor irgend einem Zeitpunkt

einleuchtet, würde es Thorheit sein, aus geschichtlichen Angaben einen Schlufs zu machen auf die Zeit, in welcher ein Werk des Platon geschrieben worden, wenn man zugeben müfste, was im Athenaios behauptet wird, dafs Phaidros überall kein Zeitgenosse des Sokrates könne gewesen sein. Denn welcher Schriftsteller sich so etwas erlaubte, bei dem gäbe es nichts Unwahrscheinliches, und keine Unschiklichkeit wäre für ihn zu grofs. Nicht zwar als ob Platon zu einer genauen historischen Treue sollte verpflichtet werden, oder als ob sonst gar kein Verstofs gegen die Ordnung der Zeiten bei ihm vorkäme. Vielmehr mag es ihm wohl begegnet sein in Gesprächen, welche in eine von der Abfassung ziemlich entfernte Zeit verlegt werden, im Einzelen aus der Voraussezung herauszugehen, es sei nun Irrthum des Gedächtnisses und Vernachlässigung oder wissentliche Aufopferung des historischen um einer bestimmten Wirkung willen. Ein anderes aber ist dieses, und ein anderes, wie es hier der Fall sein müfste, zwei Menschen als einzige handelnde Personen zusammenzuführen, welche, wie Jedermann wufste, zu gleicher Zeit gar nicht vorhanden gewesen sind. Und was hätte wol den Platon hiezu bewegen sollen? Denn irgend eine Eigenthümlichkeit des Phaidros ist für das Gespräch von gar keinem Werthe, da es an einem gleichzeitigen Vertrauten und Bewunderer des Lysias unter den jungen Athenern nicht fehlen, und jeder, dem er hier die Rolle des Phaidros übertrug, auch die von diesem im Gastmahle gesprochene Rede halten konnte. Ja was für eine Ursach wäre gewesen, diesen nämlichen unmöglichen Unterredner auch im Protagoras auftreten zu lassen, wo er nur als stummer Zeuge den Haufen vergrö-

ſsert? Dieses also wollen wir auch nicht vom Athenaios aufs Wort annehmen, ohne daſs er uns von seinen näheren Nachrichten über diesen Phaidros etwas mittheilt, und soll eine so unerwiesene Beschuldigung uns nicht hindern, das vorhandene Gespräch auch im übrigen so zu behandeln, als ob es möglich wäre aus historischen Verhältnissen desselben Schlüsse zu ziehen. Dieses vorausgesezt, so ist darin auf eine sehr bestimmte Art von zwei sehr bekannten Personen die Rede, vom Lysias nämlich und vom Isokrates. Lysias war Ol. 84, 1 in einem Alter von funfzehn Jahren zu den Thuriern gewandert, und kam, wie Dionysios erzählt, Sieben und vierzig Jahr alt im ersten der Zwei und neunzigsten Olympiade zurük, von welcher Zeit sein groſser Ruhm als Redner erst anhebt. Lassen wir nun noch einige Jahre hingehen, ehe Phaidros als etwas zugestandenes von ihm sagen kann, daſs er unter allen Zeitgenossen am vortreflichsten schreibe: so kann dieses Gespräch nicht früher als in der Drei und neunzigsten Olympiade sollen gehalten worden sein. Gewiſs aber auch nicht später, denn Lysias durfte wohl nicht viel über Funfzig sein, um ohne Schande Liebessachen zu schreiben und auszustellen, so wie der Zwei und zwanzig Jahr jüngere Isokrates nicht viel über dreiſsig, um als ein junger Mann aufgeführt zu werden. Hiezu kommt noch die Erwähnung des Polemarchos als eines Lebenden, welcher nach dem Plutarchos und dem Verfasser des Lebens der zehn Redner in der Anarchie umgekommen ist. Dieses alles deutet freilich unmittelbar nur auf die Zeit, wo der Dialog sich soll zugetragen haben: näher betrachtet aber ergiebt sich daraus weiter, daſs er auch nicht viel später kann geschrieben sein, in

welchem Falle dann von selbst einleuchtet, daſs Platon, der damals noch nicht lange ein Schüler des Sokrates war, noch nichts in dieser Gattung konnte geschrieben haben, sondern der Phaidros der erste Ausbruch seiner Begeisterung vom Sokrates gewesen ist. Denn zuerst wird Jedem sein Gefühl sagen, die Art, wie Platon die Rede des Lysias einführt, könne ihre rechte Wirkung nur gethan haben, wenn dieser Aufsaz auch den Lesern des Phaidros noch in frischem Andenken war, und sei im entgegengesezten Falle nicht nur etwas linkisch, sondern auch schwer zu denken, wie Platon gerade auf ihn sollte gekommen sein. Ja wenn man hinzunimmt, wie hart er den Lysias behandelt, so würde er den gröſsten Vorwurf der Ungerechtigkeit auf sich geladen haben, hätte er späterhin bei seinem Urtheile über ihn eine alte fast vergessene, und durch viele weit vollkommnere längst übertroffene Schrift zum Grunde gelegt. Ferner wozu die Erwähnung von des Polemarchos Uebergang zur Philosophie? Denn da er sobald nach demselben gestorben, so konnte an ihm für eine spätere Zeit schwerlich ein glänzendes Beispiel gegeben werden. Am meisten aber spricht für eine jenen Angaben gleichzeitige Abfassung die gegen das Ende des Gespräches vorkommende Weissagung über den Isokrates, welche unmöglich hinten nach kann gemacht sein, daſs er nemlich alle bisherigen Redekünstler weit übertreffen, und sich zu einer höheren Gattung erheben würde. Denn erschöpft was dieser Redner in der Folge geleistet hat die Hoffnung des Platon, so war es mindestens lächerlich, dies aus einer weit früheren Zeit wahrsagen zu lassen: ist aber Isokrates hernach hinter jener Hoffnung zurükgeblieben, so hätte ja Platon

wissend und absichtlich dem Sokrates eine falsche Weissagung entweder nacherzählt oder untergeschoben. Es scheint aber jene Weissagung sich auf einen Gedanken zu beziehen, der sich in diesem Gespräch bei mehreren Stellen fast aufdringt, dafs nemlich Platon gern auf den Grund der Dialektik eine athenische Schule der Redekunst weissagend hervorgerufen hätte, im Gegensaz jener verderbten und verderblichen sikelischen, und dafs er zu dieser wo möglich auch noch den Lysias herüberwinken wollte, der als in der Mitte zwischen beiden stehend betrachtet wird. Wenn man aus diesem Gesichtspunkt die Art ansieht, wie hier Anaxagoras, Perikles und Hippokrates angeführt werden: so dürfte diese Vermuthung wohl Beifall finden, und auch ein solcher Gedanke kann, was wenigstens das Vaterländische darin betrift, nur der Jugend des Platon beigelegt werden.

Gegen alle diese Gründe nun, die von so ganz verschiedenen Punkten aus alle an demselben Orte zusammentreffen, dürfte wohl dasjenige wenig Gewicht haben, was Tennemann für eine weit spätere Abfassung des Phaidros fast in dem lezten schriftstellerischen Zeitraum des Platon beibringt. Denn was die egyptische Erzählung betrifft: so ist zwar keine Veranlassung hier mit Ast eine sprichwörtliche Redensart zu vermuthen, dafür aber giebt uns Platon selbst einen ziemlich deutlichen Wink davon, dafs diese Erzählung von ihm selbst gedichtet worden, und um sie zu dichten, durfte er wohl nicht nothwendiger in jenem Lande gewesen sein, als er das im Charmides erwähnte Thrakische Blatt mit der darin gewikkelten Philosophie wirklich von dorther geholt hat. Was aber den zweiten Grund anlangt, nemlich die Aehnlichkeit des in diesem

Gespräch über die Wirkung des Schreibens gesagten mit dem, was darüber in dem siebenten der platonischen Briefe vorkommt: so scheint es, als habe Tennemann selbst die Aeufserungen im Phaidros nicht auf denselben besonderen Fall deuten gewollt, der den Erörterungen jenes Briefes zum Grunde liegt, also nicht behauptet, der Phaidros sei erst nach dem Aufenthalte des Platon bei dem jüngeren Dionysios geschrieben. Sondern nur im Allgemeinen meint er, es müfsten auch hier solchen Aeufserungen Unannehmlichkeiten des Schreibens wegen vorangegangen sein. Davon aber ist wohl keine Spur aufzufinden; und es sei mit jenem Briefe wie es wolle, so ist hier die Herabsezung des Schreibens im Vergleich mit der wahren lebendigen philosophischen Mittheilung vollkommen durch sich selbst zu verstehen, als Rechtfertigung des Sokrates über sein Nichtschreiben, und als Begeisterung von seiner Lehrart, welcher in Schriften ähnlich zu werden Platon damals noch verzweifelte, es aber hernach doch lernte, und nicht damit endigte, an eine so weitgehende Unmittheilbarkeit der Philosophie zu glauben, wenn gleich er, wie wir sehen, von Anfang an wohl wufste, dafs hie historisch nicht könne erlernt werden. Vielleicht aber hält sich jener Schriftsteller hinter den angeführten Gründen eigentlich noch an einen andern, nemlich den, dafs im Phaidros so viel Platonisches vorkommt, da er nur solche Schriften für frühere halten will, welche sich dem Sokrates zunächst anschliefsen, und denen das Eigenthümliche des Platon noch fehlt, ein so grofses Werk aber und von solchem Inhalt nur späteren Zeiten angemessen glaubt. Allein gewifs wird jeder Sachkundige und Selbsterfahrene gestehen,

dafs das wahre Philosophiren nicht mit irgend etwas Einzelem anhebe, sondern mit einer Ahndung wenigstens des Ganzen, und dafs so wie der persönliche Charakter des Menschen, so auch das Eigenthümliche seiner Denkart und Weltansicht schon im ersten Anfang seiner wahrhaft freien und selbstthätigen Aeufserungen müsse zu finden sein. Warum also soll nicht auch die Mittheilung eben so anfangen? Oder wollte man glauben, auch Platon wäre eine Zeitlang ein blofs leidentlich Lernender nicht nur gewesen, sondern habe auch als ein solcher geschrieben: so müfste man einen bestimmten Abschnitt zwischen diesen entgegengesezten Arten seiner Werke aufzeigen können, welches aber niemand wird vermögend sein. Denn die Keime seiner ganzen Philosophie fast sind im Phaidros freilich nicht zu läugnen, aber auch ihr unentwikkelter Zustand ist eben so deutlich, und zugleich verräth sich die Unvollkommenheit in jener indirecten Führung des Gespräches, welche die eigentliche Meisterschaft des Platon ausmacht, durch den geraden ungestörten Gang der lezten Hälfte so deutlich, dafs hoffentlich nach genauer Erwägung die Kenner über den Ort, welcher diesem Gespräch anzuweisen ist, übereinstimmen werden.

Unter den hier angeführten Gründen für diese Anordnung hat mit Recht bei der Wichtigkeit der Sache jene alte Ueberlieferung keinen Raum gefunden, welche den Phaidros als erstes Werk des Platon auszeichnete. Denn auf ein tüchtiges Zeugnifs führen Diogenes und Olympiodoros sie nicht zurük; vielmehr bringt das, was sie sagen, auf die Vermuthung, man habe dies schon vor Alters nur vorausgesezt, um manche diesem Gespräch gemachte Vorwürfe abzu-

wähzen, als ob nemlich die Sprache sich nicht in den Grenzen der reinen Prosa hielte, oder wohl gar die ganze Untersuchung nur dem Jünglinge zu verzeihen wäre. Was mit dem lezten gemeint ist, leuchtet ein, nämlich die erotische Frage; in die erste Beschuldigung aber stimmt einer der vorzüglichsten Kunstkenner des Alterthums, Dionysios, auf eine eben nicht gelinde Art mit ein. Welche Bewandtnifs nun es damit habe, das wird auch am besten erhellen aus dem was uns nun noch übrig ist, nämlich einige vorläufige Erläuterungen hinzuzufügen über die einzelen Theile des Werkes.

Den Eingang lobt Dionysios, und ohne an der Beschaffenheit der Naturbeschreibung darin einigen Anstofs zu nehmen, rechnet er ihn zu der vertraulichen und nüchternen Schreibart, welche als das eigentliche Gebiet der sokratischen Schule, wie er meint, auch dem Platon vorzüglich gelinge. Die erste Rede, welche Phaidros dem Sokrates vorliest, erkennt er offenbar für eine Arbeit des berühmten Redners, woran auch wohl Niemand zweifeln wird, obgleich ein engländischer Sprachgelehrter eine Strafe darauf gesezt hat, wer es glauben würde. Wären uns nur aus der Sammlung der erotischen Aufsäze des Lysias mehrere übrig geblieben: so würden wir über die Verhältnisse der Kunst und des Charakters darin zu den anderen Reden des Mannes besser urtheilen können. Dieser hier aber ist für sich nicht sehr zu loben. Denn die Eintönigkeit in der Bildung der einzelnen Säze, so wie in ihrer Verknüpfungsart, konnte kaum so arg als sie ist mit übergetragen werden, und der schwebende Ausdrukk, der fast immer mehrere Deutungen zuläfst, ist ein Kreuz für den Ausleger. Sind nun die anderen diesem ähnlich

gewesen, so war das Ganze ein zwar nicht gedankenlos angestellter, aber doch gänzlich mifslungener Versuch zur Erweiterung der Redekunst. Die erste sokratische Rede ferner führt den Saz des Lysias genauer durchdacht und anschaulicher durch. Hier nun tadelt Dionysios schon die ihr vorangehende Anrufung der Musen, meinend, es käme plözlich wie Sturm und Ungewitter aus dem klaren Himmel, die reine Prosa zerstörend, ein geschmakloses Dichteln; und fügt hinzu, dafs dieses hochtönende Reden und Dithyramben wären, die viel Pracht der Worte, aber wenig Sinn enthielten, werde Platon bald selbst bekennen, wenn er dem Phaidros sage, er solle sich über nichts wundern im Verfolg, denn was er jezt rede, wären schon beinahe Dithyramben. Was nun jene Anrufung der Musen betrift, so könnte man wohl die spielende Wortableitung darin vielleicht geziert finden, aber das Prosaische sollte ihr, wenn man auf die ganze Struktur sieht, schwerlich Jemand abstreiten. Durch die Verwunderung hingegen über das Dithyrambische seiner Rede wollte Platon gewifs kein Zeugnifs gegen sich selbst ablegen. Denn wer auf die Stelle Acht hat, wo dies vorkommt, der wird leicht finden, dafs es sich auf keine Art von dichterischer Begeisterung beziehe, sondern dafs Platon nur, und gewifs nicht zu seinem Nachtheil, den Unterschied wollte bemerklich machen zwischen seinen Rhythmos und dem des Lysias. Bei dem lezteren nemlich sind alle Perioden gleichförmig gedreht, eine wie die andere in Gegensäze zerschnitten, und durch die ganze Rede geht eine und dieselbe höchst nüchterne Melodie. In der des Platon hingegen ist der Rhythmos in beständigem Steigen, so dafs er, wo von weitem aus-

geholt wird, in kurzen Säzen mit raschem Gange beginnt, und wie die Rede vom Allgemeinen zum Besonderen fortschreitet, auch die Säze sich mehr entwikkeln und gliedern, bis endlich der Redner, wo er an einem Hauptpunkt angekommen ist, in einer sich langsam im Kreise herumwälzenden Periode über demselben schwebt und gleichsam still steht. Dennoch aber erscheinen diese Perioden, uns wenigstens, ganz prosaisch gebaut, wie auch die Beiwörter im Ganzen nur aus dem philosophischen nicht aus dem dichterischen Gebiete des Gegenstandes genommen sind. So daſs einzusehen, wiefern der Tadel des Dionysios, der sich streng nur auf die Wortfüſse beziehen kann, gegründet sein mag, nur ein Vorrecht hellenischer Ohren sein dürfte, da offenbar bei Platon eine andere Theorie hierüber zum Grunde liegt als die des Dionysios. Uns aber, die wir hiernach nicht ganz so viel fragen, scheint eigentlich nur die Fülle des Ausdrukks bis an die äuſsersten Grenzen der ungebundenen Rede zu reichen, in welcher Hinsicht Platon gewiſs auch epideiktisch sein wollte. In der zweiten Rede des Sokrates endlich ist allerdings jener vielgepriesene Mythos das wichtigste, um deswillen oft mit Unrecht alles Uebrige in diesem Gespräch ist hintangesezt worden, ohne daſs man ihn selbst deshalb durchaus richtig verstanden hätte. Denn viel zu abstract und viel zu beschränkt hat man gröſstentheils die Liebe genommen, und vieles ganz übersehen oder kindisch bedeutelt. Am wenigsten ist wohl dieses bemerkt worden, daſs er der Grundmythos ist, aus welchem alle folgende in das Ganze der platonischen Philosophie eingreifende sich entwikkeln, so daſs je länger je mehr von seinem Gehalt aus dem mythischen in das wis-

senschaftliche übergeht, das übrige aber immer anspruchloser und lebendiger mythisch ausgebildet wird. Wie denn Platon hier recht ausdrüklich das Vorrecht Mythen in seine Darstellungen einzuflechten in Besiz zu nehmen scheint. Welches alles hier nicht eigentlich kann bewiesen werden, sondern sich durch die Folge selbst bewähren mufs. Was aber den eigentlichen Inhalt des Mythos anbelangt, so ist zur Erläuterung des Bildlichen darin noch wenig bestimmtes beizubringen, und besonders die kosmographischen Vorstellungen, welche dabei zum Grunde liegen, um so schwerer zu enthüllen, da der Mythos sich ganz an der Grenze des Natürlichen und Uebernatürlichen aufhält. Nähere Aufschlüsse hierüber würden willkommener sein, als jene Entdekkung, welche Heyne schon vorlängst mitgetheilt hat, dafs nemlich die Pferde in diesem Mythos aus dem Parmenides entlehnt wären, was man bei Nachlesung des bezogenen Fragmentes schwerlich finden wird. Denn die Einerleiheit eines Gleichnisses beruht nicht sowohl auf dem Bilde, als vielmehr auf dessen gleicher Anwendung auf den Gegenstand. Auch würde in der Behauptung mehr liegen als jener Gelehrte wahrscheinlich gewollt hat, nemlich dafs Platon seine Eintheilung der Seele dem Parmenides entlehnt habe. Bei der eingestandenen Unwissenheit über das Einzele läfst sich indefs im Allgemeinen sagen, dafs vielerlei Vorstellungsarten in diesem Mythos durch einander gearbeitet zu sein scheinen, und dafs, da mehrere Ausdrükke aus den Mysterien herstammen, eine vollständigere Kenntnifs von diesen uns vielleicht am meisten aufklären würde. Deshalb möchte auch genauere Bekanntschaft mit den pythagorischen Philosophemen

phemen hier nicht als der wahre Schlüssel vorauszusezen sein, nicht einmal für die Götterlehre, noch weniger für die von der menschlichen Seele, da auch die platonische Lehre von der Wiedererinnerung schwerlich möchte aus dem Pythagoras zu erklären sein. Ueberdies ist das Meiste offenbar als Beiwerk behandelt um die Pracht des Ganzen zu vermehren und das streng Allegorische zusammenzuhalten. Weshalb auch man sich hüten mufs, mit der Auslegung zu sehr ins Einzele zu gehen, und sich lieber begnügen nur die philosophischen Andeutungen richtig aufzufassen, welche Platon selbst durch den Vortrag als solche bezeichnet. Als eine ziemlich unmittelbare, aber wenig beachtete Folge möchte die anzuführen sein, dafs jedem Menschen sein Charakter nicht erst im Laufe des Lebens entsteht, sondern ihm ursprünglich beiwohnt. Darin aber, dafs das Wirklichseiende nicht im Himmel, sondern im aufserhimmlischen Orte geschaut wird, möchte wohl das nicht liegen, was Tiedemann gesehen hat. Am schwierigsten aber möchte zu deuten sein, was von dem verschiedenen Beruf der Menschen auf Erden, je nachdem sie mehr oder minder vom Ewigen durchdrungen sind, sehr ins Einzele gesagt wird. Wenn daher nicht hinter den beträchtlichen Verschiedenheiten der Leseart noch gröfsere Fehler verborgen liegen, so dürfte vielleicht die ganze Stelle zu denen Verzierungen gehören, in denen man nicht zu viel suchen darf. Ueberhaupt aber kann man nicht genug aufmerksam darauf machen, wie sehr auch in dieser Rede alles rhetorisch gemeint und gewendet ist, so dafs gerade hier, wo man so oft die ungezähmte Fantasie gefunden hat, wie sie gleichsam als das wildere Rofs der plato-

nischen Kunst das weisere mit sich fortreifst, Platon vielmehr in aller Besonnenheit des Künstlers erscheint. Und sollte auch diese Dichtung ihn im Einzelen nahe an ein fremdes Gebiet geführt haben, wie Dionysios eine Stelle sogar mit einer Pindarischen zusammenstellt, so ist doch im Ganzen die Behandlung durchaus prosaisch. Denn ein Bild, wie hier geschieht, erst mit wenigen Strichen im Umrifs zu entwerfen, und dann nach Erfordernifs stükweise weiter auszuführen, dürfte in einem Gedicht nicht geduldet werden.

Ueber den zweiten Theil des Gespräches ist nach allem schon gesagten im Allgemeinen nichts mehr zu erinnern, als dafs er, wenn auch nicht vollkommen benuzt, dennoch der Ursprung jener besseren Rhetorik geworden ist, die vom Aristoteles, der diesem Werke viel verdankt, ihren Anfang nimmt. Einzeles werden die Anmerkungen erläutern, und so werde der Leser auch nicht länger in dem Vorhofe des schönen und geistvollen Werkes aufgehalten.

PHAIDROS.

SOKRATES. PHAIDROS.

Sok. O lieber Phaidros, woher denn und 227
wohin?

Ph. Vom Lysias, o Sokrates, dem Sohne des Kephalos, und ich gehe lustwandeln hinaus vor die Stadt; denn ich habe dort lange Zeit sizend zugebracht von frühe an. Und deinem und meinem Freunde Akumenos folgend pflege ich draufsen auf den Strafsen umherzugehen; dieses nämlich, sagt er, sei weniger ermüdend als das in den Spaziergängen.

Sok. Und ganz Recht hat er darin, lieber Freund Also Lysias war, wie es scheint, in der Stadt.

Ph. Ja, bei dem Epikrates, in dem Hause hier ohnweit des Olympion, der Morychia.

Sok. Was habt ihr denn dort getrieben? Oder versteht es sich, dafs euch Lysias aus seinen Reden bewirthet hat?

Ph. Du sollst es erfahren, wenn du Mufse hast mitzugehn und zu hören.

Sok. Wie denn? Glaubst du nicht, dafs es, nach dem Pindaros, auch dringendem Geschäft voran mir gehn soll, deine und des Lysias Unterhaltung anzuhören?

Ph. So gehe denn weiter.

Sok. Und du rede.

PH. Gewiſs Sokrates, recht geziemt dir dies zu hören. Denn die Rede, mit der wir uns unterhielten, war, ich weiſs nicht recht wie, eine Liebesrede. Nämlich Lysias hat sie geschrieben, als ob ein schöner Knabe gewonnen werden sollte, aber nicht von einem Liebhaber. Sondern dies ist eben die Feinheit darin, er behauptet, man müsse eher einem nicht verliebten günstig sein als einem Verliebten.

SOK. O trefflicher Mann! hätte er doch geschrieben eher einem Armen als Reichen, einem Alten als Jungen, und was sonst mir wäre zu gut gekommen, und den meisten von uns. Warlich das wären artige und gemeinnüzige Reden. Ich meines Theils bin nun so begierig geworden zu hören, daſs wenn du auch bis Megara lustwandeln gingst, und wie Herodikos hart an der Mauer wieder umkehrtest, würde ich doch nicht von dir weichen.

228 PH. Wie meinst du, bester Sokrates? Glaubst du, was Lysias in langer Zeit nach Muſse ausgearbeitet hat, der gröſste Meister unter Allen jezt im Schreiben, das sollte ich Ungelehrter seiner würdig so aus dem Gedächtniſs wiederholen können? Daran fehlt viel. Wiewohl viel Geld mir nicht so lieb sein sollte als dieses.

SOK. O Phaidros, wenn ich den Phaidros nicht kenne, muſs ich ja mich selbst vergessen haben. Aber eines so wenig als das andere. Ich weiſs gar wohl, hörte der eine Rede des Lysias, so hat er sie nicht nur einmal angehört, sondern den Lysias immer wieder aufs neue oftmals reden lassen, und der gehorchte ihm auch gern. Ihm aber ist auch das nicht genug gewesen, sondern zulezt hat er das Buch genommen, und selbst, was ihm am besten gefiel,

nachgesehen. Und darüber von frühe an sizend ist er endlich ermüdet und lustwandeln gegangen, jedoch beim Hunde! wie ich wenigstens glaube, schon vollkommen wissend die Rede, wenn sie nicht allzulang war. Und zur Stadt hinaus ging er, um sie recht einzulernen. Als er dann einem begegnete, der krank ist an der Sucht Reden anzuhören, freute er sich schon, da er ihn kommen sah, dafs er einen Genossen haben würde an seiner Entzükung, und hiefs ihn mitgehn. Wie nun der Liebhaber von Reden ihn bat, herzusagen, machte er den Spröden, als hätte er nicht Lust; am Ende aber würde er, auch wenn Niemand mit Gutem zuhören wollte, mit Gewalt die Rede sagen. Du also Phaidros bitte ihn, was er doch bald auf alle Weise thun würde, lieber gleich zu thun.

PH. Warlich bei weitem das beste wird sein, dir so wie ich eben kann, die Rede zu geben. Denn du scheinst mir keinesweges ablassen zu wollen, bis ich irgendwie rede.

SOK. Ganz recht glaubst du das von mir.

PH. So demnach will ich es machen. Denn in der That, Sokrates, die Worte habe ich unmöglich behalten, den Inhalt aber wohl von Allem, worin er den Unterschied zwischen des Liebenden Sache und des Nichtliebenden auseinandergesezt, will ich dir kürzlich nach der Ordnung vom ersten anhebend wiederholen.

SOK. Nachdem du jedoch wirst gezeigt haben, lieber Mensch, was du da hast in der linken Hand unter dem Mantel. Denn ich vermuthe, du hast die Rede selbst, und wenn das ist, so denke so von mir, dafs ich dich zwar gar sehr liebe, wenn aber auch Lysias da ist, mich dir herzugeben, damit du dich an mir einlernst, keinesweges gesonnen bin. Komm also und zeige.

PH. Ruhig nur! Du hast mir die Hoffnung vereitelt, die ich hatte mich an dir zu üben. Aber wo willst du nun, dafs wir uns sezen, um zu lesen?

229 SOK. Hier lafs uns ablenkend am Ilissos hinuntergehn, und dann, wo es uns gefallen wird, uns einsam niedersezen.

PH. Zur rechten Zeit, wie es scheint, bin ich unbeschuhet: denn du freilich bist es immer. So ist es am bequemsten im Wässerchen selbst die Füfse nezend zu gehn, und gar nicht unangenehm zumal in dieser Jahreszeit um izige Stunde.

SOK. So gehe voran, und sieh dich um, wo wir uns wohl sezen können.

PH. Siehst du jene höchste Platane dort?

SOK. Wie sollte ich nicht?

PH. Dort ist Schatten, und mäfsige Luft, auch Rasen, drauf zu sizen, oder wenn wir wollen uns niederzulegen.

SOK. Gehe also.

PH. Sage mir, Sokrates, soll nicht hier irgendwo am Ilissos Boreas die Oreithyia geraubt haben?

SOK. So soll er.

PH. Etwa eben hier? Angenehm wenigstens, rein und durchsichtig ist hier das Wässerchen, recht gemacht für Mägdlein, daran zu spielen.

SOK. Nein, sondern unterhalb etwa um zwei oder drei Stadien, wo man durchgeht nach dem Tempel der Artemis. Auch ist dort irgendwo ein Altar des Boreas.

PH. Ich wufste es nicht recht. Aber sage, um Zeus willen, Sokrates, glaubst auch du, dafs diese Geschichte wahr ist?

SOK. Wenn ich es nun nicht glaubte, wie

die Klugen, so wäre ich eben nicht rathlos.
Ich würde dann weiter klügelnd sagen, der Wind
Boreas habe sie, als sie mit der Pharmakeia
spielte, von den Felsen dort in der Nähe herab-
geworfen, und dieser Todesart wegen habe man
gesagt, sie sei durch den Gott Boreas geraubt
worden, oder auch vom Areopagos, denn auch
so wird es erzählt, dafs sie von da geraubt wor-
den. Ich aber, o Phaidros, finde dergleichen
übrigens ganz artig, nur dafs ein gar kunstrei-
cher und mühsamer Mann dazu gehört, und der
eben nicht zu beneiden ist, nicht etwa wegen
sonst einer Ursach, sondern weil er dann noth-
wendig auch die Kentauren ins Gerade bringen
mufs, und hernach die Chimära, und dann
strömt ihm herzu ein ganzes Volk von derglei-
chen Gorgonen, Pegasen, und andern unend-
lich vielen und unbegreiflichen wunderbaren We-
sen, und wer die ungläubig einzeln auf etwas
Wahrscheinliches bringen will, der wird mit ei-
ner warlich unzierlichen Weisheit viel Zeit ver-
derben. Ich aber habe dazu ganz und gar keine,
und die Ursach hievon, mein Lieber, ist diese,
ich kann noch immer nicht nach dem delphi-
schen Spruch mich selbst erkennen. Lächerlich 230
also kommt es mir vor, so lange ich hierin noch
unwissend bin, an andere Dinge zu denken.
Daher also lasse ich das alles gut sein; und an-
nehmend, was darüber allgemein geglaubt wird,
wie ich eben sagte, denke ich nicht an diese
Dinge, sondern an mich selbst, ob ich etwa ein
Ungeheuer bin, noch verschlungener gebildet
und ungethümer als Typhon, oder ein milderes
einfacheres Wesen, das sich eines göttlichen und
edeln Theiles von Natur erfreut. — Doch,
Freund, nicht zu vergessen, war dies nicht der
Baum, zu dem du uns führen wolltest?

PH. Ja eben dieser.

SOK. Bei der Here! dies ist ein schöner Aufenthalt. Denn die Platane selbst ist prächtig belaubt und hoch, und des Gesträuches Höhe und Umschattung gar schön, und so steht es in voller Blüte, dafs es den Ort mit Wohlgeruch ganz erfüllt. Und unter der Platane fliefst die lieblichste Quelle des kühlsten Wassers, wenn man seinen Füfsen trauen darf. Auch scheint hier nach den Statuen und Figuren ein Heiligthum einiger Nymphen und des Acheloos zu sein. Und wenn du das suchst, auch die Luft weht hier willkommen und süfs, und säuselt sommerlich und lieblich in den Chor der Cicaden. Unter allem am herrlichsten aber ist das Gras am sanften Abhang in solcher Fülle, dafs man hingestrekt das Haupt gemächlich kann ruhen lassen. Kurz, du hast vortreflich den Führer gemacht, lieber Phaidros.

PH. Du aber, wunderbarer Mann, zeigest dich ganz seltsam. Denn in der That, wie du auch sagst, einem Fremden gleichst du, der sich umherführen läfst, und nicht einem Einheimischen. So wenig wanderst du aus der Stadt über die Grenze, noch auch selbst zum Thore scheinst du mir herauszugehen.

SOK. Dies verzeihe mir schon, o Bester. Ich bin eben lernbegierig, und Felder und Bäume wollen mich nichts lehren, wohl aber die Menschen in der Stadt. Du indefs, dünkt mich, hast um mich herauszulokken das rechte Mittel gefunden. Denn wie sie mittelst vorgehaltenen Laubes oder Körner hungriges Vieh führen, so könntest du gewifs, wenn du mir solche Rollen mit Reden vorzeigtest, mich durch ganz Attika herumführen, und wohin du sonst wolltest. Nun wir aber an Ort und Stelle angekommen sind,

werde ich mich wahrscheinlich hier niederlegen; du aber, in welcher Stellung du am besten lesen zu können glaubst, die wähle und lies.

Ph. So höre denn.

Von dem was mich anbetrift bist du unterrichtet, und wie ich glaube, es werde uns zuträglich sein, dafs dieses zu Stande komme, hast du gehört. Ich wünsche aber, nicht etwa deshalb zu verfehlen was ich bitte, weil ich
nicht zu deinen Liebhabern gehöre. Da eben 231
jene dann zu gereuen pflegt, was sie Gutes erwiesen haben, sobald ihre Begierde gestillt ist; für Andere aber es keine Zeit giebt, in der ihnen anderes Sinnes zu werden geziemte. Denn nicht nothgedrungen, sondern freiwillig, wie Jeder am besten über das seinige sich berathen mag, erweisen sie nach ihrem Vermögen Gutes. Ferner erwägen die Verliebten, was sie schlecht verwaltet haben von dem ihrigen der Liebe wegen, und was Gutes erwiesen; und wenn sie dann die gehabte Beschwerde hinzurechnen, so glauben sie schon längst den gebührenden Dank ihren Geliebten entrichtet zu haben. Die aber in keiner Leidenschaft begriffenen können auch weder die Vernachlässigung ihrer Angelegenheiten um jener willen zum Vorwande nehmen, noch die überstandenen Beschwerden in Rechnung bringen, noch aus der Zwietracht mit ihren Angehörigen einen Vorwurf machen, so, dafs so vieler Uebel überhoben, sie nicht anders können, als bereitwillig alles thun, wodurch sie glauben ihnen gefällig zu werden. Ferner wenn um deswillen die Liebhaber werth geachtet zu werden verdienen sollen, weil sie behaupten ihren Geliebten am meisten ergeben zu sein, und weil sie immer bereit sind, sollten sie auch durch Wort und That sich Andern verhafst ma-

chen, ihnen gefällig zu werden: so ist leicht einzusehen, wiefern sie wahr reden, weil sie eben so den, für welchen sie späterhin Leidenschaft haben werden, höher achten müssen als die vorigen, und offenbar, wenn es jener wünscht, auch dem früher Geliebten Uebles zufügen werden. Indessen, wie sollte es wohl billig sein, so großes dem einzuräumen, der einem solchen Unfall unterworfen ist, welchem kein kundiger nicht einmal abzuhelfen unternehmen würde. Denn auch selbst bekennen sie, daſs sie mehr krank sind, als bei voller Besinnung, und daſs sie zwar wissen, wie schlecht sie bei Verstande sind, aber nicht vermögen, sich selbst zu überwinden. Wie also könnten sie wohl, wenn sie wieder gut bei Verstande sind, dasjenige für wohl gethan halten, was sie in solcher Verfassung wollen? Ueberdies wenn du aus den Liebhabern dir den besten wähltest, hättest du immer nur unter Wenigen die Wahl; wenn aber aus den Uebrigen den dir selbst angemessensten, dann unter Vielen. So daſs weit mehr Hoffnung ist unter den Vielen wirklich den anzutreffen, der deine Freundschaft verdient. Fürchtest du aber etwa die herrschende Meinung, und daſs dir, wenn die Leute es erfahren, Schande daraus entstehen könnte: so ist wahrscheinlich, daſs Liebhaber freilich, welche auch von den Uebrigen eben so glauben beneidet zu werden,
232 wie sie es unter einander thun, sich brüsten werden mit erzählen, und selbstgefällig sich gegen Jedermann rühmen, daſs sie nicht vergeblich sind bemüht gewesen, daſs die nicht leidenschaftlichen aber, da sie über sich selbst Gewalt haben, das Bessere dem Ruhme bei den Menschen vorziehen werden. Ueberdies müssen wohl sehr Viele die Liebhaber erfahren und se-

hen ihren Geliebten nachgehen, und sich hieraus ein Geschäft machen, so dafs, wo sie nur im Gespräch mit einander gesehen werden, man auch glaubt sie kämen eben von der Befriedigung der Begierde oder gingen ihr entgegen; nicht verliebten aber hat Niemand auch nur den Gedanken ihres Umgangs wegen etwas vorzuwerfen, indem jeder es in der Ordnung findet, dafs man sich unterrede, es geschehe nun aus Zuneigung oder eines andern Vergnügens wegen. Ja wenn etwa dich Furcht anwandeln sollte, indem du bedenkst, wie schwer es halte, dafs eine Freundschaft beständig bleibe, und wie, wenn in andern Fällen Uneinigkeit entsteht, beide gemeinschaftlich das Unglück trifft, hier aber, wenn du das Höchste gewährt hättest, dir grofser Nachtheil entstehen könne: so hast du billig weit mehr die Verliebten zu fürchten. Denn vieles ist was sie betrübt, und von allem glauben sie, dafs es ihnen zum Nachtheil geschehe. Daher sie auch den Umgang ihrer Geliebten mit Andern verhindern, aus Furcht Vermögende möchten sie an Reichthum übertreffen, Gebildete aber ihnen an Einsicht überlegen sein, und was sonst Jemand Gutes besizt, vor dessen Wirkung hüten sie sich. Ueberreden sie dich nun, dich mit solchen zu verfeinden, so entblöfsen sie dich von Freunden; wenn du aber dein Bestes erwägend verständiger als sie urtheilst, so kommst du in Zwistigkeit mit ihnen. Die aber nicht als Liebhaber erlangt, sondern durch ihre Tugend sich erworben haben, was sie wünschten, werden nicht deine Gesellschafter eifersüchtig beneiden, sondern eher hassen die es nicht sein wollen, in der Meinung von diesen geringschäzig übersehen zu werden, von den Gesellschaftern aber unterstüzt; so dafs

weit mehr zu erwarten ist, ihnen werde Freundschaft aus dieser Verbindung entstehen als Feindschaft. Auch pflegen ja unter den Verliebten viele weit eher nach dem körperlichen Genuſs zu verlangen, als sie die Gemüthsart kennen gelernt und die übrigen Eigenheiten erkundet haben, so daſs ungewiſs ist, ob sie auch dann noch werden Freunde sein wollen, wenn ihr Verlangen gestillt ist; dagegen von den nicht
233 Verliebten, welche dieses, erst nachdem sie schon lange Freunde waren, gethan, gar nicht zu vermuthen ist, daſs eben das, was ihnen Gutes widerfahren ist, die Freundschaft verringern sollte, sondern es wird vielmehr dieses als Denkzeichen zurükbleiben für das, was in Zukunft geschehen wird. Ja es steht dir auch bevor, mehr im Guten zuzunehmen, wenn du mir, als wenn du einem Liebhaber Gehör giebst. Denn jene loben auch gegen das Bessere was du redest und thust, einiges aus Furcht sich unangenehm zu machen, anderes, weil sie es selbst ihrer Begierde wegen mit dem schlechteren halten. Denn dergleichen hat die Liebe aufzuzeigen, sie macht daſs die Unglüklichen, auch das, was Andern gar keine Unlust verursacht, für quälend halten, die Glüklichen aber nöthiget sie, auch an dem, was keiner Lust werth ist, ihr Lob zu verschwenden. So daſs man die Geliebten weit mehr bedauern sollte als beneiden. Wenn du aber mir Gehör giebst, so werde ich zuerst nicht nur für das augenblikliche Vergnügen sorgen, sondern auch für den künftig zu erwartenden Nuzen in meinem Umgange, nicht von der Leidenschaft besiegt, sondern mich selbst besiegend, noch auch über Kleinigkeiten heftigen Zwiespalt erregend, sondern erst über wichtige Dinge langsam gelin-

dem Unwillen Raum gebend, das Unvorsäzliche verzeihend, das Vorsäzliche versuchend abzuwenden. Denn dies sind die Kennzeichen einer für lange Dauer geeigneten Freundschaft. Wofern dir aber dieses einfällt, dafs unmöglich eine Freundschaft stark sein könne, wenn nicht einer leidenschaftlich liebt: so mufst du bedenken, dafs wir dann auch weder unsere Kinder sehr werth halten würden, noch unsere Eltern, noch auch Freunde treu sein könnten, die es nicht aus einer solchen Begierde geworden sind, sondern aus irgend einem andern Antriebe. Ferner wenn man den bedürftigsten am meisten gefällig sein soll: so müfsten ja auch Andere nicht den Vortreflichsten sondern den Hülflosesten Gutes erweisen; denn von den gröfsten Uebeln befreit, werden sie ihnen auch den meisten Dank wissen. Ja auch zu seinen besonderen Festen müfste dann Jeder nicht die Freunde einladen, sondern die um Allmosen bitten und die der Sättigung bedürfen. Denn diese werden dem Geber anhänglich sein, und ihm aufwarten zu Hause und draufsen, und am meisten erfreut sein, und nicht die wenigste Erkenntlichkeit empfinden, und ihm vieles Gute anwünschen. Sondern es ist gleicherweise rathsam, nicht den sehr bedürftigen sich gefällig zu erzeigen, sondern denen, welche am meisten ihre Erkenntlichkeit beweisen können, und nicht den Leidenschaftlichen allein, sondern denen, welche der Sache 234
würdig sind, noch allen, die wohl deiner Jugend geniefsen möchten, sondern welche auch dem älter gewordenen vom eigenen Guten mittheilen werden; nicht denen, die ihres Wunsches gewährt, gegen die Uebrigen prahlen, sondern denen, die verschämt gegen Jedermann schweigen werden; nicht denen, welche nur

kurze Zeit sich um dich beeifern, sondern denen, welche das ganze Leben hindurch auf gleiche Weise deine Freunde sein werden; noch auch denen, welche nach gestillter Lust nur Vorwand zur Zwietracht suchen, sondern welche, wenn die Jugend vergangen ist, dann ihre Tugend beweisen werden. Du also gedenke des Gesagten, und erwäge auch noch dieses, dafs Liebhaber von ihren Freunden gescholten werden, als über ein böses Unternehmen, dafs aber den nicht leidenschaftlichen noch nie einer von den Angehörigen getadelt hat, als berathe er sich deshalb schlechter. Vielleicht aber möchtest du mich fragen, ob ich dir anmuthe, allen nicht Verliebten gefällig zu sein; ich aber denke, auch ein Verliebter wird dich nicht heifsen gegen alle Verliebten diese Gesinnung zu haben. Denn weder würde es dem der es sich recht überlegt gleichen Dankes werth sein, noch wäre es dir, da du Andern verborgen bleiben willst, eben so leicht möglich. Schaden soll aber daraus gar nicht, sondern Vortheil für beide entstehen. Ich nun halte das Gesagte für hinreichend, wenn aber du noch etwas vermissest, was übergangen wäre, so frage.

Nun, Sokrates, was dünkt dich von der Rede? Nicht dafs sie wunderschön sowohl im Uebrigen als auch besonders im Ausdruk gearbeitet ist?

SOK. Ganz göttlich allerdings, Freund, so dafs ich aufser mir bin. Und dieses hast du mir angethan, o Phaidros, indem ich auf dich sah, und du mir schienst vor Freude zu glänzen über die Rede während des Lesens. Denn mit dem Gedanken, dafs du mehr verstehest als ich von diesen Dingen, folgte ich dir, und so nachfolgend bin ich immer entzükt gewesen mit dir, herrlichen Seele.

PH. Wohl! auf diese Art meinst du also zu scherzen?

SOK. Denkst du ich scherze, und meine es nicht ganz ernsthaft?

PH. Freilich nicht, o Sokrates. Aber in Wahrheit sage mir beim Zeus der Freundschaft, glaubst du, daſs irgend ein anderer Hellene etwas anderes gröſseres als dieses und mehreres sagen könnte über dieselbe Sache?

SOK. Wie denn? Auch hierüber soll von mir und dir die Rede gelobt werden, daſs der Verfasser das Richtige gesagt habe, und nicht darüber nur, weil er alle Worte so rund und genau mit fester Hand abgedreht hat? Wenn es sein soll, muſs ich es zugeben, dir zu gefallen. Denn mir ist es entgangen wegen meiner Unfähigkeit, weil ich nämlich nur auf das Redneri- 235
sche darin Achtung gab, und dieses dachte ich würde Lysias selbst nicht für hinreichend halten. Ja er schien mir gar, wenn du es nicht etwa anders meinst, Phaidros, zwei oder dreimal dasselbe zu sagen, als wäre es ihm eben nicht gar leicht vieles zu reden über dieselbe Sache, oder ihm vielleicht auch gar nichts gelegen hieran. Und daher ist er mir vorgekommen wie ein junger Mensch, der seine Freude daran hat, zu zeigen, daſs er im Stande ist, indem er diese Sache jezt so dann anders ausdrükt, beidemal vortreflich zu reden.

PH. Nichts ist dies gesagt, Sokrates. Denn eben dies findet sich ganz vorzüglich in der Rede. Denn was schikliches zu sagen in der Sache lag, davon hat sie nichts übergangen, so daſs etwas anderes gröſseres und besseres, als das von ihm angeführte, Niemand jemals sagen kann.

SOK. Dieses werde ich nun nicht mehr im Stande sein dir zu glauben. Denn weise Män-

ner und Frauen aus alter Zeit, die eben hierüber geredet und geschrieben haben, werden mich der Unwahrheit zeihen, wenn ich es dir zu gefallen einräume.

PH. Wer sind diese? und wo hast du besseres als dies gehört?

SOK. So jezt gleich kann ich es nicht sagen; offenbar aber habe ich dergleichen von irgend jemand gehört, entweder von der schönen Sappho oder von dem weisen Anakreon, oder auch von Schriftstellern in ungebundener Rede. Woher ich dieses schliefse? Voll ja, du Theurer, tragend die Brust fühle ich, dafs ich ganz andere Dinge als jener zu sagen hätte, und nicht schlechtere. Dafs ich nun aus mir selbst nichts davon ersonnen habe, weifs ich gewifs, da ich meines Unverstandes mir bewufst bin. Also denke ich bleibt nur übrig, dafs ich aus fremden Strömen durch Zuhören angefüllt worden bin, wie ein Gefäfs; aus Albernheit aber habe ich auch das schon wieder vergessen, wie und von wem ich es gehört.

PH. Wohl, du prächtiger Mann, dies war vortreflich gesprochen. Du also sollst mir, von wem und wie du es gehört, gar auch wenn ich es verlange nicht sagen. Nur eben das was du sagst, thue mir. Versprich du mir, dessen, was in meinem Buche steht, dich enthaltend anderes besseres und nicht weniger zu sagen. Dagegen verspreche ich dir, wie die Neun Archonten eine goldne Statue in Lebensgröfse nach Delphi zu verehren, und zwar nicht meine nur, sondern auch deine.

SOK. Ein gar lieber und wirklich goldner Mensch bist du mir, Phaidros, wenn du meinst, ich behaupte, dafs Lysias die Sache ganz und gar verfehlt habe, und dafs es möglich sei lauter

ter andere Dinge als er zu sagen. Dieses aber, denke ich, kann auch dem schlechtesten Schriftsteller nicht begegnen. Gleich hier, wovon die Rede ist, wer meinst du wohl, wenn er beweisen wollte, man müsse dem Nichtverliebten eher willfahren als dem Verliebten, überginge aber die Verständigkeit des Einen zu loben und die
Unverständigkeit des Andern zu tadeln, welches 236
ganz nothwendig ist, würde dann irgend etwas anderes zu sagen im Stande sein? Sondern dergleichen, glaube ich, muſs man lassen und dem Redenden zugestehen; und in dergleichen ist auch nicht die Erfindung, sondern nur die Anordnung zu loben, an dem nicht nothwendigen und schwerer zu findenden aber auſser der Anordnung auch die Erfindung.

PH. Ich räume ein, was du sagst; denn du dünkst mich ganz billig gesprochen zu haben. Also will ich es eben so machen. Daſs der Verliebte mehr als der Nichtverliebte krank sei, davon will ich dir verstatten auszugehen, und wenn du nur im übrigen anderes, mehr und besseres, vorträgst als Lysias, sollst du immer noch neben der Kypseliden Weihgeschenk aus gehämmerter Arbeit in Olympia stehen.

SOK. Du machst Ernst daraus, Phaidros, daſs ich deinen Liebling angegriffen, um dich aufzuziehen, und meinst wohl, ich werde wirklich versuchen, über seine Kunst hinaus etwas anderes schmukkeres zu sagen.

PH. Was dies nun betrift, Freund, so giebst du mir jezt dieselbe Blöſse. Denn reden muſst du jezt auf jeden Fall, so wie du eben kannst. Damit wir aber nicht den ganzen lästigen Spaſs der Komödie durchzumachen nöthig haben, Einer dem Andern dasselbe zurükgebend: so sieh dich vor, und nöthige mich nicht erst dir Je-

nes zu sagen: Wenn ich, o Sokrates, den Sokrates nicht kenne, mufs ich auch mich selbst vergessen haben, und er hatte wohl Lust zu reden, machte aber den Spröden; sondern bedenke, dafs wir von hinnen nicht gehen, ehe du das gesprochen hast, was du behauptetest in der Brust zu tragen. Wir sind hier allein ganz einsam, und ich bin der stärkere und jüngere. Aus dem allen nun vernimm was ich meine, und wolle doch ja nicht gezwungen lieber als freiwillig reden.

SOK. Aber du himmlischer Phaidros, lächerlich werde ich mich machen, wenn nach einem treflichen Künstler ich Ungelehrter unvorbereitet rede über dieselbe Sache.

PH. Weifst du wie es steht? Höre auf dich gegen mich zu zieren; sonst weifs ich etwas zu sagen, womit ich dich gleich zwingen kann zu reden.

SOK. So sage es also ja nicht.

PH. Mit nichten, sondern ich sage es grade, und die Rede soll mir ein Schwur sein. Ich schwöre dir also, ja bei welchem Gotte doch? oder willst du bei dieser Platane? dafs wahrlich, wenn du mir nicht die Rede hältst hier Angesichts ihrer selbst ich dir nie keine andere Rede von Niemand weder hersagen noch anzeigen werde.

SOK. Weh! Du Böser! Wie gut hast du den Zwang ausgefunden für einen redeliebenden Mann, dafs er thue, was du nur begehrst.

PH. Was hast du also, dafs du dich noch sträubst?

SOK. O gar nichts mehr, seit du dieses geschworen hast. Denn wie könnte ich wohl einer solchen Lokspeise widerstehen?

237 PH. Rede also.

SOK. Weiſst du wohl, wie ich es machen will?

PH. Womit denn?

SOK. Verhüllt will ich sprechen, damit ich aufs schnellste die Rede durchjage, und nicht etwa, wenn ich dich ansehe, aus Scham in Verwirrung gerathe.

PH. Rede nur, und übrigens halte es wie du willst.

SOK. Wohlan denn, o Musen! mögt ihr nun wegen einer Art des Gesanges die hochgekehlten heiſsen, oder nach dem langhalsigen Geschlecht der tonreichen Schwäne diesen Namen führen, greift mit mir an das Werk der Rede, welche dieser Trefliche mich nöthiget zu sprechen, damit nur sein Freund, der ihm schon immer kunstreich zu sein schien, ihm nun noch mehr so erscheine.

Es war also ein Knabe oder vielmehr ein halberwachsener Jüngling, der war gar schön, und hatte der Liebhaber sehr viele. Unter diesen war einer sehr listig, welcher den Knaben, in den er nicht minder als Einer verliebt war, dennoch überredet hatte, er sei es nicht; und einmal als er auch in ihn drang, überredete er ihn eben dieses, daſs er den Nichtverliebten vor dem Verliebten begünstigen müsse. Er redete aber also.

In allen Dingen, mein Kind, giebt es nur einen Anfang für die, welche richtig rathschlagen wollen: sie müssen wissen, worüber sie Rath pflegen, oder werden nothwendig das Ganze verfehlen. Die Meisten nun merken nicht, daſs sie das Wesen der Dinge nicht kennen. Als kennten sie es also, verständigen sie sich nicht darüber im Anfange der Untersuchung, und im Fortgange bezahlen sie dann die Ge-

bühr, sie sind nemlich weder jeder mit sich selbst noch unter einander einig. Mich also und dich möge nicht treffen, was wir Andern vorwerfen, sondern da dir und mir die Frage vorliegt, ob mit dem Verliebten oder Nichtverliebten besser sei Freundschaft zu stiften: so lafs uns über die Liebe, was sie ist und welche Kraft ihr zukommt, eine Erklärung einstimmig festsezend, in Hinsicht und Beziehung auf diese dann die Untersuchung austellen, ob sie Vortheile oder Schaden hervorbringt. Dafs nun die Liebe eine Begierde ist, gestehet Jeder; wiederum aber wissen wir, dafs auch nicht Liebende ebenfalls der Schönen begehren. Woran also wollen wir den Liebenden und den andern unterscheiden? Wir müssen demnach bemerken, dafs es in einem Jeden von uns zwei herrschende und führende Triebe giebt, welchen wir folgen, wie sie eben führen, eine eingebohrne Begierde nach dem Angenehmen und eine erworbene Gesinnung, welche nach dem Besten strebt. Diese beiden nun sind in uns bald übereinstimmend, zuweilen auch wieder veruneiniget, da denn jezt diese, dann wieder die andere siegt. Wenn nun die Gesinnung uns
238 zum Besseren durch Vernunft führet und regieret, so heifst diese Regierung Besonnenheit; wenn aber die Begierde vernunftlos hinziehet zur Lust und in uns herrscht, wird diese Herrschaft Frevel genannt. Der Frevel aber ist vielnamig: denn er ist vieltheilig und vielartig. Und die von diesen Arten zufällig den Vorzug gewonnen trägt ihren eignen Namen zur Benennung auf den der sie besizt hinüber, einen weder schönen noch wünschenswerthen. Denn eine auf den Wohlschmak der Speisen gerichtete, die Vernunft und die anderen Begierden

besiegende Begierde heiſst Schlemmerei, und wird auch dem sie hegenden dieselbe Bezeichnung zuziehen. Die aber auf den Trunk, wenn sie beherrscht den der sie hegt und ihn dahin führt, ist klar, welchen Beinamen sie erhalten wird; und so auch die übrigen diesen verwandten Begierden zugehörigen Namen, wie jeder, wenn sie die Herrschaft führt, zu heiſsen zukommt, sind bekannt. Und um welcher willen das bisherige gesagt worden, ist wohl auch schon einleuchtend, auch dieses aber wird, ausdrüklich gesagt, deutlicher werden, als wenn es nicht gesagt würde. Nämlich die vernunftlose jene auf das Bessere bestrebte Gesinnung beherrschende Begierde, zur Lust an der Schönheit geführt, und wiederum von den ihr verwandten Begierden auf die Schönheit der Leiber hingeführt, wenn sie sich kräftig verstärkt und den Sieg errungen hat in der Leitung, erhält von ihrem Gegenstande, dem Leibe, den Namen, und wird Liebe genannt. — Jedoch lieber Phaidros, scheint auch dir, wie mir selbst, daſs etwas Göttliches mich angewandelt?

PH. Allerdings, o Sokrates, hat ein ganz ungewöhnlicher Fluſs der Rede dich ergriffen.

SOK. Still also höre mich weiter. Denn in Wahrheit göttlich scheint dieser Ort zu sein, so daſs, wenn ich etwa gar im Verfolg der Rede von den Nymphen ergriffen werde, du dich nur nicht wundern mögest. Denn schon jezt bin ich nicht mehr gar fern von Dithyramben.

PH. Sehr richtig bemerkt.

SOK. Davon nun bist du Ursach. Doch höre das Uebrige, sonst möchte vielleicht verscheucht werden, was über mich gekommen. Dafür nun mag Gott sorgen, wir aber müssen mit unserer Rede uns wieder zu dem Knaben wenden.

Gut denn, mein Theurer, was dasjenige
ist, worüber wir berathschlagen, ist nun gesagt
und bestimmt. In Beziehung hierauf also lafs
uns das übrige erörtern, welcher Vortheil oder
Schaden von dem Liebenden oder Nichtlieben-
den dem willfährigen wahrscheinlich bevor-
stehe. Nothwendig nun wird der von der Be-
gierde beherrschte und der Lust dienende das
Geliebte aufs angenehmste für sich zuzurichten
suchen. Dem Kranken aber ist alles nicht wi-
derstrebende angenehm, gleiches und stärkeres
aber verhafst. Weder besser also noch ihm
239 selbst gleich wird ein Liebhaber gern seinen
Liebling leiden mögen, sondern schwächer und
unvollkommner wird er ihn immer machen.
Schwächer aber ist der Unverständige als der
Weise, der Feige als der Tapfere, der Unbe-
redte als der Rednerische, der Langsame als der
Schnelldenkende. Solche also und noch andere
Uebel, wenn sie dem Gemüth des Geliebten
entstehen oder von Natur einwohnen, müssen den
Liebhaber erfreuen, theils auch mufs er sie selbst
befördern oder sich des augenbliklich Angenehmen
beraubt sehen. Neidisch mufs er also sein, und
schon indem er ihn abhält von andern auch nüz-
lichen Verbindungen, durch welche am meisten
ein Mann aus ihm werden könnte, ihm grofsen
Schaden verursachen, den gröfsten aber in Hin-
sicht derjenigen, welche ihn im eigentlichen
Sinn weise machen würde. Dies nun ist die
göttliche Weisheitsliebe, von der also der Lieb-
haber den Liebling gewifs, aus Furcht ihm ver-
ächtlich zu werden, weit entfernt halten, und
auch übrigens alles anwenden wird, damit er
unwissend in allen Dingen und in allem auf den
Liebhaber zu sehen genöthiget, ein solcher sei,
wie er ihm zwar am meisten zur Lust, sich

selbst aber eben so sehr zum Schaden gereicht. Für die Seele also ist in keiner Hinsicht ein heilsamer Aufseher oder Gefährte der Mann, der Liebe hegt. Wie aber des Körpers, dessen er Herr geworden ist, Bildung und Pflege und was für eine derjenige besorgen wird, welcher dem Angenehmen statt des Guten gezwungen ist nachzustreben, das müssen wir hiernächst sehen. Es wird sich aber zeigen, daſs er einen weichlichen und nicht einen harten aufsucht, nicht der im reinen Sonnenschein aufgewachsen ist, sondern im dumpfigen Schatten, männlicher Arbeiten und anstrengender Leibesübungen ungewohnt, gewöhnt aber an eine zärtliche und unmännliche Lebensart, mit fremden Farben und Verzierungen aus Mangel an eigenen geziert, und was sonst hiemit zusammenhängt, des alles sich befleiſsigend. Welches bekannt ist, und nicht nöthig weiter hineinzugehen, sondern eins im allgemeinen aufgestellt, wollen wir uns zu anderem wenden. Mit einem solchen Körper nämlich wird einer im Kriege wie in andern dringenden Nöthen den Feinden wohl Muth, den Freunden aber und den Liebhabern selbst Besorgniſs einflöſsen. Dieses also wollen wir als bekannt vorbeigehen, und das folgende darthun, welchen Vortheil oder Schaden für das Besizthum uns des Liebenden Umgang und Vormundschaft anrichten wird. Einleuchtend nun ist hier dies wohl Jedem, und am meisten dem Liebhaber, daſs er eben von den liebsten, wohlthuendsten und göttlichsten unter allen Besizthümern den Geliebten verwaiset zu sehen vor allen wünscht. Denn Vater und Mutter, Verwandte und Freunde sähe er ihm gern entrissen, da er sie für Störer und Tadler eben des angenehmsten Umganges mit ihm ansieht. Aber 240

auch den Vermögenden an Gold oder anderem Eigenthum kann er nicht für eben so leicht zu erobern achten, noch wenn dies geschehen, für leicht zu handhaben. Weshalb denn nothwendig der Liebhaber dem Liebling es mifsgönnt, wenn er Vermögen besizt, geht es aber verloren sich erfreut. Ferner auch ehelos, kinderlos, heerdlos mufs so lange als möglich den Liebling der Liebhaber zu sehen wünschen, die ihm süfse Frucht aufs längste zu geniefsen sich sehnend. Es giebt freilich noch anderes verderbliche, aber doch hat ein Dämon mit dem meisten eine unmittelbare Lust gemischt; wie dem Schmeichler, einem furchtbaren Thiere und grofsem Uebel, hat doch die Natur ein nicht ungebildetes Vergnügen beigemischt. Auch eine Hetäre könnte einer als verderblich tadeln, und was man sich sonst dergleichen hegt und pflegt, wobei aber doch immer sich findet, dafs es für den Augenblik sehr angenehm ist; dem Liebling aber ist der Liebhaber nächst dem verderblichen auch noch im täglichen Umgang höchst unerfreulich. Denn gleich und gleich an Jahren, sagt schon der alte Spruch, erfreut einander, weil, glaube ich, die Gleichheit des Alters zu gleichen Vergnügungen hinführend durch diese Aehnlichkeit Freundschaft hervorbringt. Und dennoch giebt es Ueberdrufs auch in dem Umgange von solchen. Aber das Gezwungene, sagt man, ist gewifs allen lästig, in allen Dingen, und dieses noch aufser der Unähnlichkeit findet sich ganz besonders in dem Umgange des Liebhabers mit dem Liebling. Denn den so viel jüngeren will der Aeltere weder Tag noch Nacht gern verlassen, so wird er vom inneren Ungestüm und Stachel getrieben, welches ihm zwar immer Vergnügen gewährt, indem er den

Geliebten sieht, hört und mit allen Sinnen genieſst, so daſs er ihm mit Lust unaufhörlich anklebend dienet: welchen Trost aber oder welche Lust gewährt es dem Geliebten, um zu verhindern, daſs er nicht, wenn er jenen so lange Zeit um sich hat, den äuſsersten Widerwillen fasse, indem er eine alternde nicht mehr blühende Gestalt vor Augen hat, und was hiemit sonst zusammenhängt, was schon in der Erzählung zu hören dem Ohre nicht erfreulich ist, vielweniger in der Wirklichkeit, wenn man unaufhörlich gezwungen ist sich damit selbst zu befassen; indem er ferner mit argwöhnischer Wachsamkeit bewacht wird überall und gegen alle, und unzeitiges überschwengliches Lob anhören muſs, und eben so auch Tadel, schon von dem Nüchternen unerträglichen, ganz unanständigen aber noch überdies von dem Berauschten, mit übersatter unverhüllter Dreistigkeit redenden. Indem er liebt also, ist er ihm verderblich sowohl als widerlich; hat aber die Liebe aufgehört, so ist er ihm für die künftige Zeit treulos, für welche er eben so vieles mit vielen Schwüren und Bitten verheiſsend ihn vormals kaum festhielt, daſs er den unangenehmen Umgang ertrug in Hoffnung des Vortheils.
Dann also, wann er erfüllen soll, hat er schon 241
einen andern Herrn und Führer in sich aufgenommen, Verstand und Besonnenheit anstatt der Liebe und des Wahnsinns, und ist ein Anderer geworden seinem Liebling unbemerkt. Dieser also fordert den Dank für das damalige, indem er ihm Wort und That in Erinnerung bringt, als ob er noch mit demselben Menschen redete. Jener aber will aus Scham nicht wagen zu gestehen, daſs er ein anderer geworden, noch auch weiſs er, wie er die Schwüre und Verspre-

chungen aus der damaligen unverständigen Zeit, nun er zu Verstande gekommen ist und sich besonnen hat, erfüllen kann, ohne, wenn er eben wie der ehemalige handelt, ihm auch ähnlich und wieder derselbe zu werden. Ein Ausreiſser wird er also nun, und nothgedrungen entsagend begiebt sich der ehemalige Liebhaber, nun die Scherbe anders gefallen ist, seiner Seits auf die Flucht. Der andere aber muſs ihm nachsezen, unwillig und in Verwünschungen ausbrechend, weil er die ganze Sache von Anbeginn nicht verstanden hat, daſs er nemlich nie hätte gesollt dem Verliebten und also nothwendig Unverständigen willfahren, sondern weit eher dem Nichtverliebten und Verständigen; wo aber nicht, er sich dann allemal einem treulosen hingäbe, einem neidischen, beschwerlichen, widerlichen, verderblichen für sein Vermögen, verderblichen auch für die Tüchtigkeit seines Körpers, am verderblichsten aber für die Ausbildung seiner Seele, über welche es doch weder für Menschen noch Götter in Wahrheit etwas köstlicheres weder giebt noch jemals geben kann. Dieses also muſst du bedenken, o Knabe, und die Freundschaft des Liebhabers kennen lernen, daſs sie nicht wohlwollender Natur ist, sondern daſs nur nach Art der Speise um der Sättigung willen, gleichwie Wölfe das Lamm so lieben den Knaben Verliebte.

Da hast du es ja, Phaidros! Nicht weiter sollst du mich auch nun reden hören, sondern hier soll die Rede ihr Ende haben.

PH. Aber ich dachte ja, sie wäre erst in der Hälfte, und würde nun noch gleiches von dem Nichtverliebten sagen, daſs man dem lieber willfahren müsse, indem sie darstellte, was er Gutes an sich hat. Warum also, o Sokrates, hörst du schon jezt auf?

Sok. Hast du denn nicht gemerkt, du Seliger, dafs ich schon Verse spreche, nicht mehr nur Dithyramben, und dafs noch indem ich tadle? Wenn ich nun erst anfinge den Andern zu loben, was meinst du werde es dann werden? Weifst du wohl, dafs ich von den Nymphen, denen du mich recht absichtlich vorgeworfen, ganz vollkommen werde begeistert werden? Ich sage also nur mit einem Worte, dafs weshalb wir den einen geschmäht haben, davon dem Andern das entgegenstehende Gute beiwohne. Was bedarf es einer langen Rede? Denn über beide ist genug gesagt, und so mag nun über das Mährchen ergehen was recht ist, ich aber gehe über diesen Flufs zurük, ehe ich von dir zu etwas noch ärgerem gezwungen werde.

Ph. Nur jezt noch nicht, Sokrates, bis die 242
Hize vorübergeht. Oder siehst du nicht, dafs die Sonne eben recht im Mittage steht? Sondern lafs uns hier bleiben, und über das Gesprochene reden, bis wir, sobald es sich abgekühlt hat, gehen können.

Sok. Göttlich bist du, was Reden betrifft, Phaidros, und recht zu bewundern. Denn ich glaube, von allen während deines Lebens gesprochenen Reden hat Niemand mehrere als du ans Licht gebracht, theils selbst redend, theils Andere auf irgend eine Art dazu nöthigend. Simmias den Thebaner nehme ich aus, die Uebrigen übertriffst du bei weitem. Auch jezt wieder scheinst du mir Ursach geworden zu sein, dafs eine Rede mufs gesprochen werden.

Ph. Keinen Krieg verkündigst du mir hiemit. Aber wie doch und was für eine Rede?

Sok. Als ich im Begriff war, du Guter, durch den Flufs zu gehen, hat sich mir das göttliche und das gewohnte Zeichen gemeldet, das

mich immer abhält wenn ich etwas thun will und eine Stimme glaubte ich von dorther zu hören, die mir wehrte, von dannen zu gehen, bevor ich mich gereiniget, als habe ich etwas gesündiget gegen die Gottheit. Nun bin ich auch ein Wahrsager, kein großer zwar, sondern nur wie die, welche schlecht schreiben, soviel ich für mich selbst brauche. Daher also kenne ich schon genau die Versündigung. Wie ein weissagendes Wesen, Freund, ist doch auch die Seele. Denn mich beunruhigte etwas schon lange als ich noch die Rede sprach, und ich ängstete mich nach dem Ibykos, ob ich nicht gegen Götter frevelnd eitelen Ruhm von den Menschen tauschte. Nun aber weiſs ich die Versündigung.

PH. Welche meinst du denn?

SOK. Eine arge Rede, Phaidros, eine sehr arge hast du selbst hergebracht, und auch mich zu reden gezwungen.

PH. Wie so doch?

SOK. Eine einfältige und auch etwas ruchlose; und welche ärgere könnte es wohl geben?

PH. Keine gewiſs, wenn du recht hast.

SOK. Wie denn? Hältst du den Eros nicht für der Aphrodite Sohn und einen Gott?

PH. Das sagt man von ihm.

SOK. Nicht aber Lysias sagt es, noch auch deine Rede, welche durch meinen von dir bezauberten Mund ist gesprochen worden. Wenn also, wie es doch ist, Eros ein Gott und die Liebe etwas göttliches ist, so kann sie ja nicht etwas übles sein. Die vorigen Reden aber sprachen beide von ihr, als wäre sie dieses. Hiedurch also sündigten sie gegen den Eros; nächstdem aber ist auch ihre Einfalt sehr artig, daſs sie ohne irgend etwas gesundes oder wahres gesagt zu haben sich ein Ansehn geben, als wären

sie etwas, wenn sie vielleicht einige Leutlein hintergehend sich geltend machen bei ihnen. Ich also, Freund, mufs mich reinigen. Es giebt 245
aber für die in Dichtungen über die Götter sündigenden eine alte Reinigung, von welcher Homeros nichts wufste, Stesichoros aber. Denn als er der Augen beraubt ward wegen Schmähung der Helena, blieb ihm nicht wie dem Homeros die Ursach unbekannt, sondern als ein den Musen Vertrauter erkannte er sie, und dichtete sogleich sein „Unwahr ist diese Rede, denn nie bestiegst du die zierlichen Schiffe, noch kamst du je zur Feste von Troja", und nachdem er den ganzen sogenannten Widerruf gedichtet, ward er alsbald wieder sehend. Ich nun will eben hierin weiser sein als er. Denn ehe mir noch etwas übles begegnet wegen Schmähung des Eros, will ich versuchen, ihm den Widerruf zu entrichten mit entblöfstem Haupt, und nicht wie vorher mit verhülletem aus Scham.

PH. Angenehmeres als dieses, Sokrates, konntest du mir gar nicht sagen.

SOK. Und du siehst es doch ein, mein guter Phaidros, wie schamlos die beiden Reden gesprochen haben, die lezte sowohl als die aus dem Buche gelesene? Denn hätte ein edler Mann von sanftem Gemüth und der einen eben solchen liebt oder je zuvor geliebt hat, uns zugehört, als wir sagten, dafs Liebhaber über Kleinigkeiten grofsen Zwist erregten, und den Lieblingen abgünstig wären und verderblich: meinst du nicht, er würde glauben solche zu hören, die unter Bootsknechten aufgewachsen nie eine anständige Liebe gesehen? und dafs viel fehlen würde, dafs er uns beistimmen sollte in dem, worin wir die Liebe tadelten?

Ph. Vielleicht wohl beim Zeus, o Sokrates.

Sok. Aus Scham also vor diesem, und aus Furcht vor dem Eros selbst will ich mit einer trinkbaren Rede gleichsam den Seegeschmack des zuvorgehörten hinunterspülen. Ich rathe aber auch dem Lysias aufs baldigste dafür zu schreiben, daſs man dem Liebenden eher als dem Nichtliebenden, wenn sonst alles gleich ist, willfahren müsse.

Ph. Sei nur versichert, daſs es gewiſs so geschehen soll. Denn hast du des Liebhabers Lob gesprochen, so muſs nothwendig Lysias von mir genöthiget werden, auch hierüber eine Rede zu schreiben.

Sok. Das glaube ich gern, so lange du bleibst wer du bist.

Ph. Fasse dir also Muth und rede.

Sok. Wo ist mir aber der Knabe, zu dem ich sprach? damit er auch dieses höre, und nicht etwa unbelehrt voreilig dem Nichtliebenden willfahre.

Ph. Dieser ist dir immer ganz nahe zugegen, so oft du willst.

244 Sok. So wisse denn, schöner Knabe, daſs die vorige Rede von dem Myrrhinusier Phaidros herrührte, dem Sohne des Pythokles; die ich aber jezt sprechen will, ist von dem Stesichoros aus Himera, dem Sohne des Euphemos. So aber muſs sie gesprochen werden: Unwahr ist jene Rede, welche behauptet, daſs wenn ein Liebhaber da sei, man vielmehr dem Nichtliebenden willfahren müsse, weil nemlich jener wahnsinnig sei, dieser aber bei Sinnen. Denn wenn freilich ohne Einschränkung gölte, daſs der Wahnsinn ein Uebel ist, dann wäre dieses wohl gesprochen: nun aber entstehen uns die gröſsten Güter aus einem Wahnsinn, der jedoch durch

göttliche Gunst verliehen wird. Denn die Prophetin zu Delphi und die Priesterinnen zu Dodone haben im Wahnsinn vieles Gute in besonderen und öffentlichen Angelegenheiten unserer Hellas zugewendet, bei Verstande aber kümmerliches oder gar nichts. Wollten wir auch noch die Sibylla anführen, und was für andere sonst noch durch begeistertes Wahrsagen Vielen vieles für die Zukunft vorhersagend geholfen, so würden wir langweilen mit Erzählung allgemein bekannter Dinge. Dies aber ist werth es anzuführen, daſs auch unter den Alten die, welche die Namen festgesezt, den Wahnsinn nicht für etwas schändliches oder für einen Schimpf hielten, weil sie sonst nicht der edelsten Kunst, durch welche die Zukunft beurtheilt wird, eben diesen Namen einflechtend die Wahnsagekunst benannt hätten; sondern dafür haltend, er sei etwas Schönes, wenn er durch göttliche Schikung entsteht, in dieser Meinung haben sie den Namen eingeführt. Und denn die Neueren erst haben ungeschikter Weise das R hineingesezt statt des N, und sie Wahrsagekunst geheiſsen. Eben so haben sie jene andere von Besonnenen vermittelst der Vögel und anderer Zeichen angestellte Erforschung der Zukunft, da diese mit Bewuſstsein menschlichem Darfürhalten Einsicht und Wissenschaft verschaffen, das Wiſssagen genannt, welches jezt die Neueren mit dem breiten Doppellaut prunkend in Weissagen verwandelt haben. So viel heiliger und ehrenvoller nun jenes Wahrsagen ist als dieses Weissagen, dem Namen nach und der Sache nach, um so viel vortreflicher ist auch nach dem Zeugniſs der Alten ein göttlicher Wahnsinn als eine bloſs menschliche Verständigkeit. Eben so hat auch von Krankheiten und den schwersten Plagen wie

sie ja aus altem Zorn einigen Geschlechtern ver-
hängt waren, ein Wahnsinn eingegeben und
ausgesprochen denen er Noth war, Errettung ge-
funden, welcher zu Gebeten und Verehrungen
der Götter fliehend und dadurch reinigende Ge-
bräuche und Geheimnisse erlangend, jeden sei-
ner Theilhaber für die gegenwärtige und künf-
tige Zeit sicherte, dem auf rechte Art Wahnsin-
nigen und Besessenen die Lösung der obwalten-
den Drangsale erfindend. Die dritte Eingeistung
245 und Wahnsinnigkeit von den Musen ergreift
eine zarte und heilig geschonte Seele aufregend
und befeuernd, und in festlichen Gesängen und
andern Werken der Dichtkunst tausend Thaten
der Urväter ausschmükend bildet sie die Nach-
kommen. Wer aber ohne diesen Wahnsinn der
Musen in den Vorhallen der Dichtkunst sich ein-
findet, meinend, er könne durch Kunst allein
genug ein Dichter werden, ein solcher ist selbst
ungeweiht, und auch seine, des Verständigen
Dichtung, wird von der des Wahnsinnigen ver-
dunkelt. Soviel und noch mehreres kann ich
rühmen von des Wahnsinnes, der von den Göt-
tern kommt, herrlichen Thaten. So dafs wir
eben dieses ja nicht scheuen wollen, noch uns
irgend eine Rede irren lassen, die uns das ein-
ängstiget, dafs wir vor dem Verzükten den Be-
sonnenen vorziehen sollen als Freund; sondern
erst wenn sie dieses noch zu jenem erwiesen
soll sie den Preis davon tragen, dafs nemlich
nicht zum Heil die Liebe dem Liebenden wie
dem Geliebten von den Göttern gesendet wird.
Wir aber haben das Gegentheil zu erweisen, dafs
zur gröfsten Glükseligkeit die Götter diesen Wahn-
sinn verleihen. Und dieser Beweis wird den
Vernünftlern unglaublich sein, den Weisen aber
glaubhaft. Zuerst nun mufs über der Seele Na-

tur,

tur, der göttlichen sowohl als menschlichen, durch Betrachtung ihres Thuns und Leidens richtige Einsicht vorangehn. Der Anfang des Erweises ist dieser. Jede Seele ist unsterblich. Denn das stets Bewegte ist unsterblich, was aber anderes bewegt, und selbst von anderem bewegt wird, und also einen Abschnitt der Bewegung hat, hat auch einen Abschnitt des Lebens. Nur also das sich selbst Bewegende, weil es nie sich selbst verläfst, wird auch nie aufhören bewegt zu sein, sondern auch allem was sonst bewegt wird, ist dieses Quelle und Anfang der Bewegung. Der Anfang aber ist unentstanden. Denn aus dem Anfang mufs alles Entstehende entstehen, er selbst aber aus nichts. Denn wenn der Anfang aus etwas entstände, so entstände nichts mehr aus dem Anfang. Da er aber unentstanden ist, mufs er nothwendig auch unvergänglich sein. Denn wenn der Anfang unterginge könnte weder er jemals aus etwas anderem, noch etwas anderes aus ihm entstehen, da ja alles aus dem Anfange entstehen soll. Demnach also ist der Bewegung Anfang das sich selbst Bewegende; dies aber kann weder untergehen noch entstehen, oder der ganze Himmel und die gesammte Erzeugung müfsten zusammenfallend still stehen, und hätten nichts, woher bewegt sie wiederum könnten entstehen. Nachdem sich nun das sich von selbst Bewegende als unsterblich gezeigt hat, so darf man sich auch nicht schämen eben dieses für das Wesen und den Begriff der Seele zu erklären. Denn jeder Körper, dem nur von aufsen das Bewegtwerden kommt, heifst unbeseelt, der es aber in sich hat aus sich selbst, beseelt, als sei dieses die Natur der Seele. Verhält sich aber dieses so, dafs nichts anders das sich selbst Bewegende ist 246

als die Seele, so ist nothwendig auch die Seele unentstanden und unsterblich. Von ihrer Unsterblichkeit nun sei dieses genug; von ihrem Wesen aber müssen wir dieses sagen, daſs wie es an sich beschaffen sei überall auf alle Weise eine göttliche und weitschichtige Untersuchung ist, womit es sich aber vergleichen läſst, dies eine menschliche und leichtere. Auf diese Art also müssen wir davon reden. Es gleiche daher der zusammengewachsenen Kraft eines befiederten Gespannes und seines Führers. Der Götter Rosse und Führer nun sind alle selbst gut und guter Abkunft, die andern aber vermischt. Zuerst nun zügelt bei uns der Führer das Gespann, demnächst ist von den Rossen das eine gut und edel und solchen Ursprungs, das andere aber entgegengesezter Abstammung und Beschaffenheit. Schwierig und mühsam ist daher natürlich bei uns die Lenkung. Woher ferner die Benennungen sterblicher und unsterblicher Thiere müssen wir auch versuchen zu erklären. Alles was Seele ist waltet über alles unbeseelte, und durchzieht den ganzen Himmel verschiedentlich in verschiedenen Gestalten sich zeigend. Die vollkommene nun und befiederte schwebt in den höheren Gegenden, und waltet durch die ganze Welt; die entfiederte aber schwebt umher bis sie auf ein starres trifft, wo sie nun wohnhaft wird, einen erdigen Leib annimmt, der nun durch ihre Kraft sich selbst zu bewegen scheint, und dieses Ganze, Seele und Leib zusammengefügt, wird dann ein Thier genannt, und bekommt den Beinamen sterblich; unsterblich aber nicht aus irgend erwiesenen Gründen, sondern wir bilden uns ohne Gott weder gesehen zu haben noch hinlänglich zu erkennen ein unsterbliches Thier, als auch eine

Seele habend und einen Leib habend, aber auf ewige Zeit beide zusammen vereiniget. Doch dieses verhalte sich wie es Gott gefällt, und auch nur so sei hiemit davon geredet. Nun lafst uns die Ursach von dem Verlust des Gefieders, warum es der Seele ausfällt, betrachten. Es ist aber diese: Die Kraft des Gefieders besteht darin, das schwere emporhebend hinaufzuführen, wo das Geschlecht der Götter wohnt. Auch theilt es vorzüglich der Seele mit von dem was des göttlichen Leibes ist. Das Göttliche nämlich ist das Schöne, Weise, Gute und was dem ähnlich ist. Hievon also nährt sich und wächst vornemlich das Gefieder der Seele, durch das misfsgestalte aber, das böse und was sonst jenem entgegengesezt ist, zehrt es ab und vergeht. Der grofse Herrscher im Himmel Zeus nun seinen geflügelten Wagen lenkend ziehet der erste aus, alles anordnend und versorgend, und ihm folget die Schaar der Götter und Geister in eilf Zügen geordnet. Denn Hestia bleibet in der Götter Hause allein. Alle
andern aber, welche zu der Zahl der zwölfe als 247
herrschende Götter geordnet sind, führen an in der Ordnung, die Jedem angewiesen ist. Viel herrliches nun giebt es zu schauen und zu begehen innerhalb des Himmels, wozu der seligen Götter Geschlecht sich hinwendet jeder das seinige verrichtend. Es folgt aber wer jedesmal will und kann: denn Mifsgunst ist verbannt aus dem göttlichen Chor. Wenn sie aber zum Fest und zum Mahle gehen, und gegen die äufserste unterhimmlische Wölbung schon ganz steil aufsteigen: dann gehen zwar der Götter Wagen mit gleichem wohlgezügeltem Gespann immer leicht, die andern aber nur mit Mühe. Denn das vom schlechten etwas an sich habende Rofs, wenn

es nicht sehr gut erzogen ist von seinem Führer, beugt sich zum Boden hinunter und drükt mit seiner ganzen Schwere, woraus viel Beschwerde und der äufserste Kampf der Seele entsteht. Denn die unsterblich genannten zwar, wenn sie an den äufsersten Rand gekommen sind, wenden sich hinauswärts, und stehen so auf dem Rüken des Himmels, und hier stehend reifst sie der Umschwung mit fort, und sie schauen, was aufserhalb des Himmels ist. Den überhimmlischen Ort aber hat noch nie einer von den Dichtern hier besungen, noch wird ihn je einer nach Würden besingen. Er ist aber so beschaffen, denn ich mufs es wagen ihn nach der Wahrheit zu beschreiben, besonders auch da ich von der Wahrheit zu reden habe. Das farblose, gestaltlose, stofflose, wahrhaft seiende Wesen hat nur der Seele Führer, die Vernunft, zum Beschauer, um welches her das Geschlecht der wahrhaften Wissenschaft jenen Ort einnimmt. Da nun Gottes Verstand sich von unvermischter Vernunft und Wissenschaft nährt, wie auch jeder Seele, welche soll was ihr gebührt aufnehmen: so freuen sie sich das wahrhaft Seiende wieder einmal zu erbliken, und nähren sich an Beschauung des Wahren, und lassen sich wohlsein bis der Umschwung sie wieder an die vorige Stelle zurükgebracht. In diesem Umlauf nun erbliken sie die Gerechtigkeit selbst, die Besonnenheit und die Wissenschaft, nicht die, welche eine Entstehung hat, noch welche wieder eine andere ist, für jedes andere von den Dingen, die wir wirkliche nennen, sondern die in dem was wahrhaft ist befindliche wahrhafte Wissenschaft, und so auch von dem andern das wahrhaft seiende erblikt die Seele, und wenn sie sich daran erquikt hat, taucht sie wieder in

das Innere des Himmels, und kehrt nach Hause zurük. Ist sie dort angekommen: so stellt der Führer die Rosse zur Krippe, wirft ihnen Ambrosia vor, und tränkt sie dazu mit Nektar. Dieses nun ist der Götter Lebensweise. Von 248
den andern Seelen aber konnten einige, welche am besten dem Gotte folgten und nachahmten, das Haupt des Führers hinausstrekken in den äufseren Ort, und so den Umschwung mit vollenden, geängstet jedoch von den Rossen und kaum das Seiende erblikkend; andere erhoben sich bisweilen und tauchten dann wieder unter, so dafs sie im gewaltigen Sträuben der Rosse einiges sahen, anderes aber nicht. Die übrigen allesammt folgen zwar auch dem droben nachstrebend, unvermögend aber werden sie im unteren Raume mit herumgetrieben, nur einander tretend und stofsend, indem jede sucht der andern zuvorzukommen. Getümmel entsteht nun, Streit und Angstschweifs, wobei durch Schuld schlechter Führer viele verstümmelt werden, vielen vieles Gefieder beschädiget; alle aber gehen nach viel erlittenen Beschwerden untheilhaft der Anschauung des Seienden davon, und so davon gegangen halten sie sich an scheinbare Nahrung. Weshalb aber so grofser Eifer der Wahrheit Feld zu schauen wo es ist; nemlich die dem edelsten der Seele angemessene Weide stammt her aus jenen Wiesen, und des Gefieders Kraft, durch welches die Seele gehoben wird, nährt sich hievon, und dieses ist das Gesez der Adrasteia, dafs, welche Seele als des Gottes Begleiterin etwas erblikt hat von dem Wahrhaften, diese bis zum nächsten Auszuge keinen Schaden erleide, und wenn sie dies immer bewirken kann, auch immer unverlezt bleibe. Wenn sie aber unvermögend es zu er-

reichen nichts sieht, sondern ihr ein Unfall be-
gegnet, und sie dabei von Vergessenheit und
Trägheit übernommen niedergedrükt wird, und
so das Gefieder verliert und zur Erde fällt; dann
ist ihr gesezt, in der ersten Zeugung noch in
keine thierische Natur eingepflanzt zu werden,
sondern die am meisten geschaut habende in
den Keim eines Mannes, der ein Freund der
Weisheit und der Schönen werden wird, oder
ein den Musen und der Liebe dienender; die
zweite in den eines verfassungsmäfsigen Köni-
ges oder eines kriegerischen und herrschenden;
die dritte eines Staatsmannes oder der ein
Hauswesen regiert und ein gewerbetreibendes
Leben führt; die vierte in einen Freund ausbil-
dender Leibesübungen oder der sich mit der
Heilung des Körpers beschäftigen wird, die
fünfte wird ein wahrsagendes und den Geheim-
nissen gewidmetes Leben führen; der sechsten
wird ein dichterisches oder sonst mit der Nach-
ahmung sich beschäftigendes gemäfs sein; der
siebenten ein ländliches oder handarbeitendes;
der achten ein sophistisches oder volkschmeich-
lendes; der neunten ein tyrannisches. Unter
allen diesen nun erhält wer gerecht gelebt ein
besseres Theil, wer ungerecht ein schlechteres.
Denn dorthin, woher jede Seele kommt, kehrt
sie nicht zurük unter zehntausend Jahren, denn
sie wird nicht befiedert eher als in solcher Zeit,
249 ausgenommen die Seele dessen, der ohne Falsch
philosophirt oder nicht unphilosophisch die
Knaben geliebt hat. Diese können im dritten
tausendjährigen Zeitraum, wenn sie dreimal
nach einander dasselbe Leben gewählt, also
nach dreitausend Jahren befiedert heimkehren.
Die übrigen aber, wenn sie ihr erstes Leben
vollbracht, kommen vor Gericht. Und nach

diesem Gericht gehen einige in die unterirdischen Zuchtörter, wo sie ihr Recht büſsen; andere aber in einen Ort des Himmels enthoben durch das Recht leben dort dem Leben gemäſs, welches sie in menschlicher Gestalt geführt. Im tausendsten Jahre aber gelangen beiderlei Seelen zur Verloosung und Wahl des zweiten Lebens, welches jede wählt wie sie will. Dann kann auch eine menschliche Seele in ein thierisches Leben übergehen, und ein Thier, das ehedem Mensch war, wieder zum Menschen. Denn eine, die niemals die Wahrheit erblikt hat, kann auch niemals diese Gestalt annehmen, denn der Mensch muſs nach Gattungen ausgedrüktes begreifen, welches als Eines hervorgeht aus vielen durch den Verstand zusammengefaſsten Wahrnehmungen. Und dieses ist Erinnerung von jenem, was einst unsere Seele gesehen, Gott nachwandelnd und das übersehend, was wir jezt für das wirkliche halten, und zu dem wahrhaft Seienden das Haupt emporgerichtet. Daher auch wird mit Recht nur des Philosophen Seele befiedert: denn sie ist immer mit der Erinnerung soviel möglich bei jenen Dingen, bei denen Gott sich befindend eben deshalb göttlich ist. Solcher Erinnerungen also sich recht gebrauchend, mit vollkommener Weihung immer geweiht, kann ein Mann allein wahrhaft vollkommen werden. Indem er nun menschlicher Bestrebungen sich enthält, und mit dem göttlichen umgeht, wird er von den Leuten wohl gescholten als ein verwirrter, daſs er aber begeistert ist, merken die Leute nicht. Und hier ist nun die ganze Rede angekommen von jener vierten Art des Wahnsinns, an welchem derjenige, der bei dem Anblik der hiesigen Schönheit jener wahren sich

erinnernd neubefiedert wird, und mit dem wachsenden Gefieder aufzufliegen zwar versucht, unvermögend aber und nur wie ein Vogel hinaufwärts schauend, und was drunten ist gering achtend, beschuldiget wird seelenkrank zu sein, dafs nämlich diese unter allen Begeisterungen als die edelste und des edelsten Ursprungs sich erweiset, an dem sowohl der sie hat, als auch dem sie sich mittheilt, und dafs, wer dieses Wahnsinns theilhaftig die Schönen liebt, ein Liebhaber genannt wird. Nämlich, wie bereits gesagt, jede Seele eines Menschen mufs zwar ihrer Natur nach das Seiende geschaut haben, oder sie wäre in dieses Gebilde nicht gekom-
250 men; sich aber bei dem hiesigen an jenes zu erinnern, ist nicht jeder leicht, weder denen, die das dortige nur kümmerlich sahen, noch denen, welche nachdem sie hieher gefallen ein Unglük betroffen, dafs sie irgendwie durch Umgang zum Unrecht verleitet, das ehedem geschaute Heilige in Vergessenheit gestellt; ja wenige bleiben übrig, denen die Erinnerung stark genug beiwohnt. Diese nun, wenn sie ein Ebenbild des dortigen sehen, werden sie entzükt, und sind nicht mehr ihrer selbst mächtig, was ihnen aber eigentlich begegnet, wissen sie nicht, weil sie es nicht genug durchschauen. Denn der Gerechtigkeit, Besonnenheit, und was sonst den Seelen köstlich ist, hiesige Abbilder haben keinen Glanz, sondern mit trüben Werkzeugen können auch nur Wenige von ihnen mit Mühe jenen Bildern sich nahend des Abgebildeten Geschlecht erkennen. Die Schönheit aber war damals glänzend zu schauen, als mit dem seligen Chore wir dem Jupiter, Andere einem andern Gotte folgend des herrlichsten Anbliks und Schauspiels genossen und in ein Geheim-

niſs geweiht waren, welches man wohl das allerseligste nennen kann, und welches wir feierten, untadelig selbst und unbetroffen von den Uebeln, die unserer für die künftige Zeit warteten, und so auch zu untadeligen, unverfälschten, unwandelbaren, seligen Gesichten vorbereitet und geweihet in reinem Glanze, rein und unbelastet von diesem unserm Leibe, wie wir ihn nennen, den wir jezt eingekerkert wie ein Schaalthier mit uns herumtragen. Dieses möge der Erinnerung geschenkt sein, um derentwillen es aus Sehnsucht nach dem damaligen jezt ausführlicher ist geredet worden. Was nun die Schönheit betrift, so glänzte sie wie gesagt schon unter jenen wandelnd, und auch nun wir hieher gekommen haben wir sie aufgefaſst durch den hellsten unserer Sinne aufs hellste uns entgegenschimmernd. Denn das Gesicht ist der schärfste aller körperlichen Sinne, vermittelst dessen aber die Weisheit nicht geschaut wird, denn zu heftige Liebe würde entstehen, wenn uns von ihr ein so helles Ebenbild dargeboten würde durch das Gesicht, noch auch das andere liebenswürdige; nur der Schönheit aber ist dieses zu Theil geworden, daſs sie uns das hervorleuchtendste ist und das liebreizendste. Wer nun nicht noch frisches Andenkens ist, oder schon verderbt, der wird auch nicht heftig von hier dorthin gezogen zu der Schönheit selbst, indem er was hier ihren Namen trägt erblikt; so daſs er es auch nicht anschauend verehrt, sondern der Lust ergeben gedenkt er sich auf thierische Art zu vermischen und roher Weise sich ihm nahend fürchtet er sich nicht noch scheut sich widernatürlich der Lust nachzugehen. Wer aber noch frische Weihung an 251
sich hat, und das damalige vielfältig geschaut,

wenn der ein gottähnliches Angesicht erblikt oder eine Gestalt des Körpers, welche die Schönheit vollkommen darstellen: so schaudert er zuerst, und es wandelt ihn etwas an von den damaligen Aengsten, hernach aber betet er sie anschauend an wie einen Gott und fürchtete er nicht den Ruf eines übertriebenen Wahnsinnes, so opferte er auch, wie einem heiligen Bilde oder einem Gotte, dem Liebling. Und hat er ihn gesehen, so überfällt ihn wie nach dem Schauder des Fiebers Umwandlung und Schweifs und ungewohnte Hize. Durchwärmt nämlich wird er, indem er durch die Augen den Ausfluſs der Schönheit aufnimmt, durch welchen sein Gefieder gleichsam begossen wird. Ist er nun durchwärmt, so schmilzt um die Keime des Gefieders hinweg, was schon seit lange verhärtet sie verschloſs und hinderte hervorzutreiben. Flieſst aber Nahrung zu, so schwillt der Kiel des Gefieders, und treibt hervorzutreten aus der Wurzel überall an der Seele, denn sie war ehedem ganz befiedert. Hiebei also gährt alles an ihr und sprudelt auf, und was die Zahnenden an ihren Zähnen empfinden, wenn sie eben ausbrechen, Juken und Reiz im Zahnfleisch, eben das empfindet auch die Seele dessen, dem das Gefieder hervorzubrechen anfängt, es gährt in ihr, und jukt sie, und kizelt sie, wenn sie das Gefieder heraustreibt. Wenn sie also auch die Schönheit des Knaben sehend und die davon ausströmenden und sich losreiſsenden Theile, die deshalb Reize heiſsen, in sich aufnehmend den Reiz befruchtet und erwärmt wird: so hat sie Linderung der Schmerzen und ist froh. Ist sie aber getrennt von ihm und wird trokken: so hemmen wieder die Mündungen jener Auswege, wo das Gefieder durch-

bricht, indem sie sich zusammenschrumpfend schlieſsen, den Trieb des Gefieders. Dieser also mit dem Reiz eingeschlossen hüpft wie die schlagenden Adern, und sticht überall gegen die ihm bestimmten Oefnungen, so daſs die ganze Seele von allen Seiten gestachelt umherwüthet und sich abängstet; hat sie aber wieder Erinnerung des Schönen, so frohlokt sie. Da nun beides so mit einander vermischt ist, bangt sie sich über einen so widersinnigen Zustand, und aus dieser Unruhe geräth sie in Geistesverwirrung, und bei diesem Wahnsinn kann sie weder des Nachts schlafen, noch bei Tage irgendwo ausdauern, sondern sehnsüchtig eilt sie immer dahin, wo sie den, der die Schönheit besizt, zu erbliken hofft. Hat sie ihn nun gesehen, und sich neuen Reiz zugeführt: so löst sich wieder auf, was vorher verstopft war; sie erholt sich, indem Stiche und Schmerzen aufhören, und kostet wieder für den Augenblik
jene süſseste Lust. Daher sie auch gutwillig den 251
Schönen nicht verläſst, noch irgend Jemand werther achtet als ihn, sondern Mutter, Brüder und Freunde sämmtlich vergiſst, den fahrlässiger Weise zerrütteten Wohlstand für nichts achtet, und selbst das Anständige und Sittliche, womit sie es sonst am genauesten nahm, gänzlich hintansezend ist sie bereit, wie nahe es nur sein kann, dem Gegenstande ihres Verlangens zu dienen und bei ihm zu ruhen. Denn nächst ihrer Verehrung hat sie auch in dem Besizer der Schönheit den einzigen Arzt gefunden für die unerträglichsten Schmerzen. Diesen Zustand nun, o schöner Knabe zu dem ich rede, nennen die Menschen Liebe, wie er aber bei den Göttern heiſst, dieses hörend wirst du vielleicht der Neuheit wegen lächeln. Es haben nämlich

einige Homeriden, wie ich glaube, unter ihren unbekannten Gedichten zwei Verse auf die Liebe, von denen der eine sehr leichtfertig ist, und gar nicht eben wohllautend. Sie singen nämlich so „Sterblichen nun heifst dieser der Gott der geflügelten Liebe: Göttern der Flügler, dieweil er mit Macht das Gefieder heraustreibt." Dies nun steht dir frei zu glauben oder auch nicht; dennoch aber ist eben jenes in Wahrheit der Zustand der Liebenden und seine Ursache. Wer nun aus des Zeus Begleitern davon ergriffen wird, kann stärker die Schmerzen des Flügelbenannten ertragen. Wenn aber die des Ares Diener waren und mit diesem wandelten, von der Liebe gefangen werden, und in etwas glauben beleidigt zu sein von dem Geliebten, diese sind blutdürstig und bereit sich selbst und den Liebling hinzuopfern. Und eben so nach Art jedes andern Gottes, zu dessen Zuge Jemand gehörte, diesen nämlich nach Vermögen ehrend und nachahmend lebt jeder, so lange er noch unverdorben ist, und lebt das hiesige erste Dasein durch, und in diesem Sinne geht er auch um mit seinen Geliebten und den übrigen, und verhält sich gegen sie. So erwählt auch jeder sich nach seiner Gemüthsart eine Liebe zu einem Schönen, und als wäre nun jener sein Gott selbst, bildet er ihn aus, und schmükt ihn wie ein heiliges Bild, um ihn zu verehren, und ihm begeisterte Feste zu feiern. Die also dem Zeus angehören, suchen dafs ihr Geliebter ein der Seele nach dem Zeus ähnlicher sei. Daher sehen sie zu, wo einer philosophisch und anführend ist von Natur; und wenn sie einen gefunden und liebgewonnen, so thun sie alles, damit er ein solcher auch wirklich werde. Wenn sie also sich nie zuvor dieser

Sache befleifsiget: so werden sie nun kräftig darin arbeitend lernen, woher sie nur können, und auch selbst nachforschen. Und indem sie bei sich selbst nachspüren, gelingt es ihnen die Natur ihres Gottes aufzufinden, weil sie genö- 253
thiget sind angestrengt auf den Gott zu schauen, und indem sie ihn in der Erinnerung auffassen, nehmen sie begeistert von ihm Sitten und Bestrebungen an, soweit einem Menschen von einem Gotte etwas zu überkommen möglich ist, und dieses dem Geliebten zuschreibend hängen sie ihm noch mehr an; und wenn sie vom Zeus schöpfen wie die Bacchantinnen, so giefsen sie es auf des Geliebten Seele, und machen ihn, wie sehr es nur möglich ist, ähnlich ihrem Gotte. Welche aber der Here folgten, die suchen einen königlichen, und wenn sie ihn gefunden, thun sie mit ihm in allen Stüken eben so. So auch die Verehrer des Apollon und jedes Gottes suchen sich ihren Knaben dem Gotte ähnlich geartet, und wenn sie ihn gefunden haben, dann leiten sie ihn zu desselben Gottes Lebensweise und Gemüthsart, indem sie selbst ihn nachahmen und auch den Liebling überreden und in das Maafs fügen, jeder wie sehr er vermag, ohne dem Neide oder unedler Mifsgunst Raum zu geben gegen den Geliebten, sondern aufs beste und auf alle Weise zu jeder Aehnlichkeit mit ihnen selbst und dem Gott ihn hinzuleiten versuchend, thun sie es. Eifer also der wahrhaft Liebenden, und Weihung wenn sie erlangt haben wonach sie sich beeifern, wird wie ich sie beschrieben, so schön und beglükend, durch den aus Liebe wahnsinnigen Freund dem Geliebten zu Theil, wenn er ihn erobert hat. Erobert aber wird er, wenn er gefunden ist, auf diese Art. Wie ich im Anfang dieser

Erzählung dreifach jede Seele zertheilt habe, in zwei rofsgestaltige Theile und drittens in den dem Führer ähnlichen, so bleibe es uns auch jezt noch angenommen. Von den beiden Rossen, sagten wir weiter, sei eines gut, eines aber nicht. Welches aber die Vortreflichkeit des guten und des schlechten Schlechtigkeit ist, haben wir nicht erklärt, jezt aber müssen wir es sagen. Das nun von beiden, welches die bessere Stelle einnimmt, von geradem Wuchse, leicht gegliedert, hochhalsig, mit gebogener Nase, weifs von Haar, schwarzäugig, ehrliebend mit Besonnenheit und Scham, wahrhafter Meinung freund, wird ohne Schläge nur durch Befehl und Worte gelenkt; das andere aber ist senkrükig, plump, schlecht gebaut, hartmäulig, kurzhalsig, mit aufgeworfener Nase, schwarz von Haut, glasäugig und roth unterlaufen, aller Wildheit und Starrsinnigkeit freund, rauh um die Ohren, taub, der Peitsche und dem Stachel kaum gehorchend. Wenn nun der Führer beim Anblik der liebreizenden Gestalt, die ganze Seele von Empfindung durchglüht, bald überall den
254 Stachel des Kizels und Verlangens spürt: so hält das dem Führer leicht gehorchende Rofs, der Scham wie immer so auch dann nachgebend, sich selbst zurük, den Geliebten nicht anzuspringen; das andere aber scheut nun nicht länger Stachel noch Peitsche des Führers, sondern springend strebt es mit Gewalt vorwärts, und auf alle Weise dem Spanngenossen und dem Führer zusezend nöthiget es sie, hinzugehen zu dem Liebling und der Gaben der Lust gegen ihn zu gedenken. Jene beiden widerstreben zwar anfangs unwillig als einer argen und ruchlosen Zunöthigung, zulezt aber, wenn des Ungemachs kein Ende ist, gehen sie dann von je-

nem fortgerissen, nachgebend und versprechend das gebotene zu thun, und so kommen sie hin und schauen des Lieblings glänzende Gestalt. Indem nun der Führer sie erblikt, wird seine Erinnerung hingetragen zum Wesen der Schönheit, und wiederum sieht er sie mit der Besonnenheit auf heiligem Boden stehen. Dieses erblikend fürchtet er sich, und von Ehrfurcht durchdrungen beugt er sich zurük, und kann sogleich nicht anders als so gewaltig die Zügel rükwärts ziehen, dafs beide Rosse sich auf die Hüften sezen, das eine gutwillig, weil es nie widerstrebt, das wilde aber höchst ungern. Indem sie nun weiter zurükgehn, benezt das eine vor Scham und Bewunderung die ganze Seele mit Schweifs, das andere aber, ist nur erst der Schmerz vom Gebifs und dem Falle vorüber, hat sich kaum erholt, so bricht es zornig in Schmähungen aus, vielfach beide den Führer und den Spanngenossen beschimpfend, dafs sie aus Feigheit und Unmännlichkeit Pflicht und Versprechen verlassen hätten; und aufs neue sie wider ihren Willen vorwärts zu gehen zwingend, giebt es kaum nach, wenn sie bitten es bis weiterhin aufzuschieben. Kommt nun die festgesezte Zeit, so erinnert es jene, die daran nicht zu gedenken sich anstellen, braucht Gewalt, wiehert, zieht sie mit sich fort, und zwingt sie wieder in derselben Absicht dem Geliebten zu nahen. Und wenn sie nicht mehr fern sind, beugt es sich vorn über, strekt den Schweif in die Höhe, beifst in den Zügel, und zieht sie schamlos weiter. Dem Führer aber begegnet nur noch mehr dasselbe wie zuvor, und wie sie an den Schranken zu thun pflegen, beugt er sich hinterwärts, zieht noch gewaltsamer dem wilden Rosse das Gebifs aus den

Zähnen, dafs ihm die schmähsüchtige Zunge und die Baken bluten, und Schenkel und Hüften am Boden festhaltend, läfst er es büfsen. Hat nun das böse Rofs mehrmals dasselbe erlitten, und die Wildheit abgelegt, so folgt es gedemüthigt des Führers Ueberlegung, und ist beim Anblik des Schönen von Furcht übermannt. Daher es dann endlich dahin kommt, dafs des Liebhabers Seele dem Liebling verschämt und
255 schüchtern nachgeht. Da nun dieser einem Gotte gleich mit jeder Art der Verehrung geehrt wird von einem nicht etwa nur sich so anstellenden Verliebten, sondern der sich wahrhaft in diesem Zustande befindet, und er auch selbst von Natur zur Freundschaft geneigt ist, so leitet er seine Zuneigung zusammen mit der seines Verehrers, wenn er auch ehedem von einigen Spielgefährten oder andern fälschlich wäre überredet worden, welche sagten, es wäre schändlich sich einem Liebenden zu nahen, und er deshalb den Liebenden abgewiesen, so hat doch nun im Verlauf der Zeit die Jugend und das Unvermeidliche herbeigeführt ihn zuzulassen zu seinem Umgange. Denn niemals ist dies bestimmt, dafs ein Böser einem Bösen freund, oder ein Guter einem Guten nicht freund werde. Läfst er ihn aber zu, und verstattet ihm Gespräch und Umgang, so wird das nahe erscheinende Wohlwollen des Liebenden den Geliebten entzüken, der bald inne wird, dafs seine andern Freunde und Angehörigen auch allzumal ihm so gut als nichts von Freundschaft erweisen im Vergleich des begeisterten Freundes. Läfst er ihn nun so eine Zeitlang gewähren, und ist ihm nahe, dann ergiefst sich bei den Berührungen in den Uebungsplätzen, und wo sie sonst zusammenkommen, die Quelle jenes

Stromes,

Stromes, den Zeus, als er den Ganymedes
liebte, Liebreiz nannte, reichlich gegen den
Liebhaber, und theils strömt sie in ihn ein,
theils von ihm dem angefüllten wieder heraus:
und wie ein Wind oder ein Schall von glatten
und starren Körpern abprallend wieder dahin,
woher er kam, zurükgetrieben wird, so geht
auch die Ausströmung der Schönheit wieder in
den Schönen durch die Augen, wo der Weg in
die Seele geht, zurük, und wenn sie dort ange-
kommen, befeuchtet sie reichlich die dem
Gefieder bestimmten Ausgänge, treibt so dessen
Wachsthum, und erfüllt auch des Geliebten
Seele mit Liebe. Er liebt also, wen aber weiſs
er nicht, ja überhaupt nicht was ihm begegnet
weiſs er oder kann es sagen, sondern wie einer,
der sich von einem Andern Augenschmerzen ge-
holt, hat er keine Ursach anzugeben; denn daſs
er wie in einem Spiegel in dem Liebenden sich
selbst beschaut, weiſs er nicht. Und wenn nun
jener gegenwärtig ist, so hat auch er gleichwie
jener Befreiung von den Schmerzen, ist er aber
abwesend, so schmachtet auch er wie nach ihm
geschmachtet wird, mit der Liebe Schatten-
bilde, der Gegenliebe, behaftet. Er nennt es
aber und glaubt es auch nicht Liebe sondern
Freundschaft, wünscht aber doch eben wie je-
ner nur minder heftig ihn zu sehen, zu berüh-
ren, zu umarmen, neben ihm zu liegen, und
also, wie zu erwarten, thut er hierauf bald al-
les dieses. Bei diesem Zusammenliegen nun
hat das unbändige Roſs des Liebhabers vieles
dem Führer zu sagen, und fordert für die vie-
len Mühseligkeiten einen kleinen Genuſs; das
des Lieblings hat zwar nichts zu sagen, aber
voll brünstigen unbekannten Verlangens umarmt 256
es den Liebhaber, und küſst ihn, und liebko-

set ihn als den besten Freund, und wenn sie zusammen liegen, wäre es wohl geneigt, sich nicht zu weigern, ihn an seinem Theile gefällig zu sein, wenn er es zu erlangen wünschte. Der Spanngenoſs hingegen mit dem Führer sträuben sich hiergegen mit Scham und Vernunft. Wenn nun die besseren Theile der Seele, welche zu einem wohlgeordneten Leben und zur Liebe der Weisheit hinleiten, den Sieg erlangen: so führen sie hier schon ein seliges und einträchtiges Leben, sich selbst beherrschend und sittsam dasjenige besiegt habend in ihrer Seele, dem schlechtes, und das befreit, dem vortrefliches einwohnt; sterben sie aber, so haben sie, fast schon befiedert und leicht geworden, von den drei wahrhaft olympischen Kampſgängen schon in einem gesiegt, über welches Gut ein noch gröſseres weder menschliche Besonnenheit dem Menschen verschaffen kann, noch göttlicher Wahnsinn. Wenn sie aber ein minder edles nicht philosophisches doch aber ehrliebendes Leben führen: so finden wol leicht einmal beim Trunk oder in einem andern unbesorgten Augenblik die beiden unbändigen Rosse die Seelen unbewacht und führen sie zusammen; daſs sie das was die Menge für das seligste hält wählen und vollbringen, und haben sie es einmal vollbracht, so werden sie es nun auch in der Folge genieſsen, aber selten, weil nicht des ganzen Gemüthes Zustimmung hat was sie thun. Als Freunde also werden auch diese, obgleich nicht ganz so wie jene, mit einander, während ihrer Liebe und auch wenn sie darüber hinaus sind, leben, überzeugt daſs sie die gröſsten Pfänder einander gegeben und angenommen haben, welche frevelhaft wäre jemals wieder ungültig zu machen, und in Feindschaft zu gera-

then. Am Ende aber gehen sie unbefiedert zwar, doch schon mit dem Triebe sich zu befiedern, aus dem Körper, so dafs auch sie nicht geringen Lohn für den Wahnsinn der Liebe davon tragen. Denn in die Finsternifs und den unterirdischen Pfad ist denen nicht bestimmt zu gerathen, welche schon eingeschritten waren in den himmlischen Pfad, sondern ein lichtes Leben führend mit einander wandelnd glüklich zu sein, und wenn sie wieder befiedert werden, es der Liebe wegen zu gleicher Zeit zu werden. Diese so grofsen und so göttlichen Vorzüge, o Knabe, wird dir des Liebhabers Freundschaft erwerben. Die Vertraulichkeit aber mit dem Nichtliebenden, welche durch sterbliche Besonnenheit verdünnt auch nur sterbliches und sparsames austheilt, erzeugt in der geliebten Seele jene von der Menge als Tugend gelobte Gemeinheit, und wird ihr Ursach, neuntausend Jahre 257
auf der Erde sich umherzutreiben, und vernunftlos unter der Erde.

Dieses sei dir, geliebter Eros, nach unsern Kräften aufs beste und schönste als Widerruf dargebracht und entrichtet, der übrigens sowohl als auch im Ausdruk des Phaidros wegen etwas dichterisch mufste gefafst werden. Und möchtest du, dem vorigen Verzeihung diesem aber Beifall schenkend, günstig und gnädig mir die Kunst der Liebe, welche du mir verliehen, im Zorn weder nehmen noch schmälern. Verleihe mir vielmehr noch mehr als jezt von den Schönen geehrt zu sein. Haben wir aber in der vorigen Rede etwas dir Widerwärtiges gesprochen, Phaidros und ich: so rechne es dem Lysias als Vater dieser Rede zu, und lafs ihn solcher Reden sich enthaltend zur Philosophie, zu welcher sich sein Bruder Polemarchos schon ge-

wendet hat, sich hinwenden, damit auch dieser sein Verehrer nicht länger wie jezt auf beiden Schultern trage, sondern lediglich der Liebe mit philosophischen Reden sein Leben widme.

PH. Ich bete mit dir, Sokrates, dafs wofern dies besser für uns ist es so geschehen möge. Deine Rede aber habe ich schon lange bewundert, um wieviel schöner als die erste du sie ausgearbeitet. So dafs ich zweifle, ob mir nicht Lysias immer nur gering erscheinen würde, wenn er es auch unternehmen wollte, dieser eine andere gegenüberzustellen. Auch hat ihm erst neulich einer von unsern Staatsmännern dieses zum Schimpf vorgeworfen, und ihn die ganze Schmährede hindurch immer den Redenschreiber genannt. Vielleicht also, dafs er sich schon aus Empfindlichkeit des Schreibens enthalten wird.

SOK. Gar lächerliche Meinungen, junger Mann, bringst du vor, und sehr weit verfehlst du deinen Freund, wenn du ihn für so schreckhaft hältst. Vielleicht aber glaubst du gar, der, welcher ihm dies als einen Schimpf vorwarf, habe, was er sagte, auch so gemeint wie er es sagte?

PH. Das war wol offenbar genug, Sokrates. Auch weifst du ja selbst so gut als ich, dafs überall die im Staate vermögendsten und geachtetsten sich schämen Reden zu schreiben und Schriften von sich zu hinterlassen, aus Furcht in der Folgezeit den Namen zu bekommen, als wären sie Sophisten gewesen.

SOK. Du weifst nur nicht, wie dies zusammenhängt, Phaidros, und aufserdem weifst du auch nicht, dafs gerade die sich am meisten dünkenden Staatsmänner auch am meisten verliebt sind in das Redenschreiben und Schriften-

hinterlassen, da sie ja, wenn sie eine Rede ge-
schrieben, dermafsen ihren Lobern zugethan
sind, dafs sie gleich vorne namentlich hinschrei-
ben, wer sie jedesmal gelobt.

PH. Wie meinst du dieses? denn ich ver-
stehe es nicht.

SOK. Du verstehst nicht, dafs anfangs in 258
der Schrift eines Staatsmannes zuerst sein Lober
aufgeführt wird?

PH. Wie so?

SOK. Es hat gefallen, sagt er, dem Ra-
the oder dem Volke, oder beiden, und der
und der hat vorgeschlagen, womit dann der
Schriftsteller sein Ich sehr ehrenvoll erwähnt
und belobt. Hierauf erst redet er weiter seine
Weisheit den Lobern vortragend, und verfafst
bisweilen eine gar lange Schrift. Oder scheint
dir so etwas eine ganz andere Sache als eine
Rede in Schrift verfafst?

PH. Mir eben nicht.

SOK. Nicht wahr, wenn eine solche stehen
bleibt, so geht der Dichter fröhlich aus dem
Schauspiel, wenn sie aber ausgelöscht wird,
und er also leer ausgeht beim Redenschreiben,
und nicht würdig gehalten wird, eine Schrift
zu hinterlassen, dann trauert er mit seinen
Freunden?

PH. Und gar sehr.

SOK. Offenbar also doch nicht als Veräch-
ter des Geschäftes, sondern als grofse Be-
wunderer.

PH. Ganz gewifs.

SOK. Wie aber, wenn ein Redner oder Kö-
nig es dahin bringt, mit dem Ansehen des Ly-
kurgos, oder Solon, oder Dareios ausgerüstet,
ein unsterblicher Redenschreiber in seinem Staate
zu werden, hält er selbst sich nicht noch lebend

für göttergleich, und denken nicht die nach ihm kommenden eben so von ihm, wenn sie seine Schriften betrachten?

PH. Gar sehr.

SOK. Glaubst du also, daſs einer von diesen, wie sehr er auch dem Lysias abgeneigt sei, ihm dieses zum Schimpf rechne, daſs er Reden verfaſst?

PH. Es ist wohl nicht zu glauben nach dem was du sagst, denn er müſste ja seine eigne Neigung beschimpfen.

SOK. Das also ist wohl Jedem klar, daſs das Redenschreiben an sich nichts häſsliches ist.

PH. Wie sollte es?

SOK. Aber das, glaube ich, wird schon schlecht sein, wenn Jemand nicht schön redet und schreibt, sondern häſslich und schlecht.

PH. Offenbar.

SOK. Welches ist nun aber die Art und Weise gut zu schreiben oder nicht? Sollen wir hierauf, o Phaidros, den Lysias prüfen, und wer sonst jemals etwas geschrieben hat oder schreiben wird, es sei nun eine Staatsschrift oder eine andere, und in Versen, wie ein Dichter, oder ohne Sylbenmaaſs als ein Undichterischer.

PH. Du fragst, ob wir sollen? Weshalb, so zu sagen, lebte einer denn, wenn nicht für solche Lust? Doch wohl nicht um jener willen, vor welchen man erst Unlust empfinden muſs, oder auch hernach keine Lust empfindet, welches fast alle die körperlichen Vergnügungen an sich haben, und deshalb mit Recht niedrige genannt werden.

SOK. Muſse haben wir ja wie es scheint. Auch dünken mich die Cicaden, wie sie in der Hize pflegen, über unsern Häuptern singend

und sich unter einander besprechend, herabzu-
schauen. Wenn sie nun auch uns nichts bes- 259
ser als Andere in der Mittagsstunde nicht uns
unterredend sähen, sondern aus Trägheit der
Seele von ihnen eingesungen schlummernd: so
möchten sie mit Recht über uns spotten und
denken, ein paar Knechte wären in ihrem Auf-
enthalt eingekehrt, um wie Schafe, die bei der
Quelle Mittag machen, zu schlafen pflegen.
Wenn sie uns aber sähen im Gespräch begrif-
fen, uneingesungen bei ihnen als Sirenen vor-
beischiffen; dann dürften sie uns die Gabe, wel-
che ihnen von den Göttern für die Menschen
verliehen ist, mittheilen zum Beweis ihrer Zu-
friedenheit.

PH. Was doch für eine haben sie? Denn nie mufs ich davon gehört haben.

SOK. Nicht fein steht es für einen Musenfreund, dergleichen nicht gehört zu haben. Man sagt nämlich, diese wären Menschen gewesen von denen vor der Zeit der Musen. Als aber diese erzeugt worden und der Gesang erschienen, wären Einige von den damaligen so entzükt worden von dieser Lust, dafs sie singend Speise und Trank vergessen, und so ohnvermerkt gestorben wären. Aus welchen nun seitdem das Geschlecht der Cicaden entsteht, mit dieser Gabe von den Musen ausgestattet, dafs sie von der Geburt an keiner Nahrung bedürfen, sondern ohne Speise und Trank sogleich singen bis sie sterben, dann aber zu den Musen kommen und ihnen verkündigen, wer hier jede von ihnen verehrt. Der Terpsichore melden und empfehlen sie die, welche sie in Chören verehren, der Erato, die sie durch Liebesgesänge feiern, und so den übrigen, jeder nach der ihr eigenthümlichen Verehrung. Der älte-

sten aber, Kalliope, und ihrer nächstfolgenden Schwester Urania, als welche vornemlich unter den Musen über den Himmel und über göttliche und menschliche Reden gesezt, die schönsten Töne von sich geben, verkündigen sie die, welche philosophisch leben, und ihre Art der Musik ehren. Aus vielen Ursachen also müssen wir etwas reden, und nicht schlafen am Mittage.

PH. Reden also wollen wir.

SOK. Wollen wir nun, was wir uns eben vorgesezt hatten zu untersuchen, wie nämlich man gut und recht schreibe und wie nicht, dieses besprechen?

PH. Gewifs.

SOK. Mufs nun nicht, wo gut und schön soll geredet werden, des Redenden Verstand die wahre Beschaffenheit dessen erkennen, worüber er reden will?

PH. So vielmehr habe ich immer gehört,
260 lieber Sokrates, wer ein Redner werden wolle habe nicht nöthig, was wahrhaft gerecht sei zu lernen, sondern nur was der Volksmenge, welche zu entscheiden hat, so scheint, eben so auch nicht, was wahrhaft gut sei oder schön, sondern nur was so scheinen werde; denn hierauf gründe sich das Ueberreden, nicht auf der Sache wahre Beschaffenheit.

SOK. Nicht zu verwerfen ja soll ein Wort sein, o Phaidros, was die Weisen geredet haben, sondern zu untersuchen, ob nicht etwas Wahres damit gesagt ist. So wollen wir also auch das nun gesagte nicht loslassen.

PH. Ganz recht.

SOK. Betrachten wir es demnach so.

PH. Wie denn?

SOK. Wenn ich dich überredete, du solltest, um gegen die Feinde zu ziehen, dir ein

Pferd anschaffen, wir kennten aber beide kein Pferd, sondern nur soviel wüßte ich von dir, daß Phaidros glaubt, das Pferd sei dasjenige unter den zahmen Thieren, welches die längsten Ohren hat.

PH. Lächerlich, o Sokrates, wäre das.

SOK. Das noch nicht, aber wenn ich rechten Fleiß auf die Ueberredung wendend eine Rede abfaßte, ein Lob auf den Esel, den ich Pferd nennte, und darin ausführte, wieviel werth das Thier wäre zu Hause und im Felde, brauchbar um von ihm herab zu fechten, geschikt das Gepäk zu tragen, und zu vielen andern Dingen nüzlich?

PH. Ueber alle Maße lächerlich wäre dann dieses.

SOK. Aber ist es nicht besser, ein lächerlicher als ein gewaltiger und feindseliger Freund zu sein?

PH. Offenbar.

SOK. Wenn also der Redekünstler unwissend über das Gute und Böse einen eben so beschaffenen Staat sich vornimmt und ihn zu überreden sucht, nicht etwa einen Esel als ein Pferd anpreisend, sondern ein Uebel als ein Gut, und nachdem er die Meinungen des Volkes kennen gelernt, ihn nun überredet, Uebles zu thun statt des Guten, was für eine Frucht, glaubst du, werde die Redekunst dann ärndten von dem was sie gesäet?

PH. Eben keine sonderliche.

SOK. Haben wir aber auch nicht, mein Guter, gröber als sich ziemen will die Kunst der Reden gelästert? Sie aber würde vielleicht sagen, was schwazt ihr Wunderlichen doch durcheinander? Denn ich zwinge ja keinen der Wahrheit noch unkundigen das Reden zu ler-

nen, sondern gilt mein Rath, so nimmt, wer jene erworben, dann auch mich dazu. Das aber behaupte ich, daſs ohne mich auch der das Wahre weiſs, nicht verstehen wird kunstmäſsig zu überreden. Hätte sie nun nicht ganz recht, wenn sie dieses spräche?

PH. Ich gestehe es.

SOK. Wenn nur die gegen sie auftretenden Reden ihr werden gelten lassen, daſs sie eine Kunst ist. Denn ich glaube einige herbeikommen und behaupten zu hören, daſs sie lügt, und daſs sie keine Kunst ist, sondern ein ganz kunstloses Handwerk.

261 PH. Diese Reden brauchen wir o Sokrates. Bringe sie denn zur Stelle und frage sie aus, was doch und wie sie es meinen.

SOK. Kommt also her, ihr hübschen Kinderchen, und überredet den Vater schöner Kinder, Phaidros, daſs wenn er nicht gründlich philosophirt, er auch niemals gründlich über irgend etwas reden wird. Phaidros also soll antworten.

PH. Fragt denn.

SOK. Ist also nicht überhaupt die Redekunst eine Seelenleitung durch Reden, nicht nur in Gerichtshöfen und was sonst für öffentlichen Versammlungen, sondern dieselbe auch im gemeinen Leben und in kleinen sowohl als groſsen Dingen, und um nichts vortreflicher das Richtige, ob es groſse oder geringfügige Dinge betrifft? Oder was hast du hierüber gehört?

PH. Beim Zeus dieses gar nicht; sondern eigentlich wird nur in Rechtsverhandlungen nach der Kunst gesprochen und geschrieben, dann spricht man auch so in Volksreden, weiteres aber habe ich nicht gehört.

SOK. Hast du denn nur von des Nestor und Odysseus Anweisungen zur Redekunst gehört,

die sie vor Ilion müſsiger Weile ausgearbeitet, von der des Palamedes aber hast du nichts gehört?

Ph. Ja, beim Zeus, ich auch nicht von Nestors, wenn du uns nicht den Gorgias als einen Nestor zurichten willst, oder einen Thrasymachos und Theodoros als Odysseus.

Sok. Vielleicht; doch diese wollen wir lassen. Du aber sage mir, was thun denn in der Gerichtsstätte die Parteien? Reden sie nicht doch gegen einander? oder wie sollen wir es nennen?

Ph. Gerade so.

Sok. Ueber das, was recht ist und unrecht?

Ph. Ja.

Sok. Wer nun dieses durch Kunst thut, wird der nicht machen, daſs dieselbe Sache denselben Menschen jezt als recht erscheine, und wenn er will auch wieder als unrecht?

Ph. Wie anders?

Sok. Und so auch in den Volksversammlungen, daſs dem Staat dasselbe jezt gut dünke, jezt wieder das Gegentheil?

Ph. So freilich.

Sok. Und wissen wir nicht vom Eleatischen Palamedes, daſs er durch Kunst so redet, daſs den Hörenden dasselbe ähnlich und unähnlich erscheint, Eins und Vieles, ruhig und bewegt?

Ph. Allerdings.

Sok. Nicht also nur auf die Gerichtsstätten erstrekt sich die Kunst des Gegenredens und auf die Volksversammlung, sondern wie es scheint für alles was geredet wird, gäbe es, wenn es eine giebt, nur diese eine Kunst, wenn jemand im Stande ist jedes Ding jedem, dem es nur möglich ist, allem möglichen ähnlich dar-

zustellen, und was ein Anderer so verähnlichend verbirgt, ans Licht zu bringen.

PH. Wie eigentlich meinst du dieses?

SOK. Also den Forschenden, glaub' ich, erscheint es. Entsteht Täuschung eher zwischen dem, was viel von einander unterschieden ist oder wenig?

262 PH. In dem was wenig.

SOK. Aber du wirst doch, wenn du immer nur um ein weniges übergehst, leichter Andern unvermerkt zum Gegentheil gelangen, als wenn um vieles.

PH. Wie sollte ich nicht!

SOK. Es mufs also, wer Andere zwar täuschen will, selbst aber nicht getäuscht werden, die Aehnlichkeit der Dinge und ihre Unähnlichkeit genau kennen.

PH. Nothwendig.

SOK. Wird er aber wohl im Stande sein, wenn er die wahre Beschaffenheit eines jeden Dinges nicht kennt, die gröfsere oder geringere Aehnlichkeit mit diesem unbekannten in andern Dingen zu unterscheiden?

PH. Unmöglich.

SOK. Und nicht wahr? denen, welche sich etwas anders vorstellen als es ist, und sich täuschen, hat sich dies offenbar durch irgend eine Aehnlichkeit eingeschlichen?

PH. So geht es wohl zu damit.

SOK. Kann also wohl diese Kunst, immer bei wenigem durch Aehnlichkeiten von dem, was jedesmal wahr ist, abzuleiten, und so zum Gegentheil hinzuführen oder sich selbst davor zu hüten, derjenige besizen, der nicht erkannt hat, was jedes in Wahrheit ist?

PH. Niemals.

SOK. Wer also die Wahrheit nicht weifs,

und nur Meinungen nachgejagt hat, der, lieber Freund, wird, wie es scheint, eine gar lächerliche und unkünstliche Redekunst zusammenbringen.

PH. So wird es wohl sein.

SOK. Willst du nun, daſs wir in des Lysias Rede, die du bei dir hast, und in den von uns gesprochenen etwas sehen von dem was wir als kunstlos sezen, und was als kunstmäſsig?

PH. Sehr gern, zumal wir izt so trokken hin geredet haben ohne hinreichende Beispiele.

SOK. Und recht durch gutes Glük, wie es scheint, sind diese zwei Reden gesprochen worden, welche ein Beispiel enthalten, wie der, welcher das Richtige weiſs, spielend in Reden die Zuhörer verleiten kann. Und ich, o Phaidros, schreibe dieses den hier wohnenden Göttern zu. Vielleicht auch, daſs die Dienerinnen der Musen, die Sänger über unsern Häuptern uns diese Gabe eingehaucht haben. Denn ich habe doch an keiner Kunst des Redens irgend Antheil.

PH. Dies sei wie du sagst; nur mache deutlich was du meinst.

SOK. So komm denn, und lies mir von des Lysias Rede den Anfang.

PH. Von dem, was mich anbetrift, bist du unterrichtet, und wie ich glaube, es werde uns zuträglich sein, daſs dieses zu Stande komme, hast du gehört. Ich wünsche aber, nicht etwa deshalb zu verfehlen, was ich bitte, weil ich nicht zu deinen Liebhabern gehöre. Da eben jene zu gereuen pflegt

SOK. Halt inne! Worin also fehlt dieser und verfährt kunstlos? das sollen wir sagen, nicht wahr?

PH. Ja.

Sok. Ist nun nicht dieses Jedem einleuchtend, daſs über einige solche Dinge wir einstimmig sind, über andere uneinig?

Ph. Ich glaube zwar zu verstehen, was du meinst, doch aber sage es noch deutlicher.

Sok. Wenn Jemand das Wort Eisen oder Silber ausspricht, denken wir dabei nicht Alle dasselbige?

Ph. Gewiſs.

Sok. Wie aber wenn gerecht oder gut? Wendet sich da nicht der eine hier der andere dorthin, und sind wir nicht uneinig unter einander und mit uns selbst?

Ph. Allerdings.

Sok. In einigem also stimmen wir überein, in anderem nicht.

Ph. So ist es.

Sok. In welchen aber von beiden werden wir täuschbarer sein, und in welchen also die Redekunst am meisten vermögen?

Ph. Offenbar wo wir unstätt sind.

Sok. Wer uns also eine Redekunst bringen soll, muſs diese beiden zuerst rein und gehörig von einander getrennt haben, und sich eines Kennzeichens beider Gattungen bemächtiget, der, worin die Menge unstätt sein muſs, und der, worin nicht.

Ph. Einen schönen Begriff, o Sokrates, hätte der aufgefaſst, der sich dieses bemächtiget hätte.

Sok. Dann, glaube ich, muſs er sich, wenn ihm ein bestimmter Fall vorliegt, nicht irren, sondern das genau erkennen, worüber er reden will, zu welcher von beiden Gattungen es gehört.

Ph. Wie anders?

Sok. Wie also die Liebe, wollen wir sagen, sie gehöre zu den zweifelhaften oder zu den andern?

PH. Zu den zweifelhaften ohne weiteres.

SOK. Oder würde sie dir sonst wohl zugelassen haben zu sagen, was du eben von ihr sagtest, erst dafs sie ein Verderben wäre für den Geliebten und den Liebenden, und dann wieder, dafs sie das gröfste wäre unter allen Gütern?

PH. Sehr richtig gesprochen.

SOK. Aber sage mir auch dieses, denn ich kann mich der Begeisterung wegen dessen nicht mehr recht erinnern, ob ich die Liebe erklärt habe im Anfange der Rede?

PH. Beim Zeus, und nicht zu sagen, wie gut.

SOK. Sieh da! wieviel kunstreicher in Reden sind nach dem, was du sagst, die Nymphen des Acheloos, und Pan der Sohn des Hermes, als Lysias der Sohn des Kephalos! Oder sage ich nichts, sondern hat auch Lysias im Anfange seiner Liebesrede uns genöthiget, die Liebe für Ein bestimmtes, welches er selbst wollte, anzunehmen, und hiernach den ganzen Verfolg seiner Rede angeordnet? Willst du, dafs wir seinen Anfang noch einmal lesen?

PH. Wenn du es meinst. Was du jedoch suchst, steht nicht da.

SOK. Lies nur, damit ich ihn selbst höre.

PH. Von dem, was mich anbetrift, bist du unterrichtet, und wie ich glaube, es werde uns zuträglich sein, dafs dieses zu Stande komme, hast du gehört. Ich wünsche aber, nicht etwa 264
deshalb zu verfehlen, was ich bitte, weil ich nicht zu deinen Liebhabern gehöre. Da eben jene dann zu gereuen pflegt, was sie Gutes erwiesen haben, sobald ihre Begierde gestillt ist.

SOK. Ja, viel scheint freilich zu fehlen, dafs dieser das thun sollte, was wir verlangen, der nicht einmal vom Anfang, sondern vom Ende an rükwärts die Rede durchschwimmen will, und

da anfängt, wo der Liebhaber schon könnte aufgehört haben zu seinem Liebling zu reden. Oder war dies wieder nichts gesagt, Phaidros, edelster Freund?

PH. Freilich wohl ist das nur das Ende, Sokrates, worüber er redet.

SOK. Und wie? alles übrige in der Rede, scheint es nicht unordentlich durcheinander geworfen? oder ist deutlich, dafs das Zweite aus irgend einem Grunde habe das zweite sein müssen? oder irgend eines von den folgenden Stükken? Mir wenigstens scheint der Schreiber, als wüfste er eigentlich nichts, ganz vornehm gesagt zu haben, was ihm eben einfiel. Hast du aber vielleicht irgend eine rednerische Nothwendigkeit aufzuzeigen, warum der Mann dieses so in der Ordnung nach einander gestellt hat?

PH. Du bist sehr gut, dafs du mir zutrauest, Jenes Arbeit so genau zu beurtheilen.

SOK. Aber dieses, glaube ich, wirst du doch auch behaupten, dafs eine Rede wie ein lebendes Wesen müsse gebaut sein und ihren eigenthümlichen Körper haben, so dafs sie weder ohne Kopf ist, noch ohne Fufs, sondern eine Mitte hat und Enden, die gegen einander und gegen das Ganze in einem schiklichen Verhältnifs gearbeitet sind.

PH. Wie sollte ich nicht?

SOK. Betrachte also deines Freundes Rede, ob sie sich so oder anders verhält, und du wirst sie gewifs nicht verschieden finden von jener Aufschrift, welche auf Midas den Phrygier soll gemacht worden sein.

PH. Was für eine Aufschrift, und was hat sie besonderes an sich?

SOK. Es ist diese: „Eherne Jungfrau bin ich und lieg an dem Grabe des Midas. Bis nicht

Wasser

Wasser mehr fliefst, noch erblühn hochstämmige Bäume, Immer verweilend allhier an dem vielbethräneten Denkmal, Dafs auch der Wanderer wisse, wo Midas liege begraben." Dafs es nun bei diesem keinen Unterschied macht, was zuerst gelesen wird oder zulezt, dies merkst du doch, glaub' ich.

Ph. Du verspottest ja unsere Rede, Sokrates.

Sok. So wollen wir, damit du nicht verdriefslich wirst, diese ganz lassen, wiewol sie noch vielerlei zu enthalten scheint, worauf jemand achtend den grofsen Nuzen haben kann, dafs er es nachzuahmen ja nicht unternehmen wird, und wollen zu den andern Reden gehn. Denn es war etwas in ihnen, was denen wohl zu beachten ziemt, welche über die Redekunst 265
nachdenken wollen.

Ph. Welches meinst du denn?

Sok. Sie waren doch einander entgegen. Denn sie behaupteten, eine, man müsse dem Verliebten, die andere, man müsse dem Nichtverliebten willfahren.

Ph. Und ganz tapfer beide.

Sok. Ich glaubte du würdest der Wahrheit gemäfs sagen, ganz wahnsinnig. Was sie jedoch suchten, ist eben dieses. Wir behaupteten ja, die Liebe sei eine Art von Wahnsinn, nicht wahr?

Ph. Ja.

Sok. Und vom Wahnsinn gebe es zwei Arten, die eine aus menschlicher Krankheit, die andere aus göttlicher Aufhebung des gewöhnlichen ordentlichen Zustandes.

Ph. So war es.

Sok. Den göttlichen theilten wir wiederum in vier Theile nach vier Göttern, indem wir den

weissagenden Wahnsinn dem Apollon zuschrieben, dem Dionysos den der Einweihungen, den Musen den dichterischen, den vierten aber der Aphrodite und dem Eros, den Wahnsinn der Liebe nämlich, welchen wir für den besten erklärten, und ich weiſs nicht mehr wie den Zustand der Liebe abbildend, wobei wir vielleicht etwas richtiges getroffen haben, vielleicht auch anderwärts hin abgeschweiſt sind, vermischten wir mit einer nicht gar unglaublichen Rede einen mythischen Hymnos, und besangen so gar züchtig und fromm deinen und meinen Herrn, den Eros, den Beschüzer schöner Knaben.

PH. Ja, wie es mir gar nicht unerfreulich war zu hören.

SOK. Dies laſs uns denn daraus nehmen, wie von dem Tadel die Rede herüberkam zum Loben.

PH. Wie meinst du es also?

SOK. Mir erscheint alles übrige in der That nur im Scherze gesprochen; nur dies beides, was jene Reden durch einen glüklichen Zufall gehabt haben, wenn sich dessen Kraft einer gründlich durch Kunst aneignen könnte, wäre es eine schöne Sache.

PH. Was doch für welches?

SOK. Das überall zerstreute anschauend zusammenzufassen in eine Gestalt, um jedes genau zu bestimmen und deutlich zu machen, worüber er jedesmal Belehrung ertheilen will, so wie wir jezt eben von der Liebe erst nach gegebener Erklärung, was sie sei, vielleicht gut, vielleicht auch schlecht geredet haben, wenigstens das bestimmte und mit sich selbst übereinstimmende hatte unsere Rede von daher.

PH. Und welches zweite meinst du, Sokrates?

Sok. Eben so auch wieder nach Begriffen zertheilen zu können, gliedermäſsig wie jedes gewachsen ist, ohne etwa wie ein schlechter Koch verfahrend, irgend einen Theil zu zerbrechen. Sondern so wie eben unsere beiden Reden das Unverständige der Seele als Einen Begriff insgesammt auffaſsten: und so wie aus unserm Leibe, als Einem, zweifache und gleichnamige Theile herauswachsen, welche als rechte
und linke bezeichnet werden, eben so den Aber- 266
wiz in uns gleichsam gewachsen glaubend nahmen die Reden, die eine sich den links abgeschnittenen Theil und lieſs nicht nach ihn weiter zu zerschneiden, bis sie, daſs ich so sage, eine linke Liebe darin auffand, welche sie sehr mit Recht schmähen konnte; die andere führte uns zu dem Wahnsinn rechts, und eine jener zwar gleichnamige aber göttliche Liebe darin auffindend und vorzeigend, lobte sie diese als Ursach unserer gröſsten Güter.

Ph. Vollkommen richtig.

Sok. Hievon also bin ich selbst ein groſser Freund, Phaidros, von diesen Eintheilungen und Zusammenfassungen, um doch auch reden und denken zu können, und wenn ich einen andern fähig halte zu sehen, was in eins gewachsen ist und in vieles, dem folg' ich wie eines Unsterblichen Fuſstritt. Ob ich jedoch diejenigen, welche dieses im Stande sind zu thun, recht oder unrecht benàme, mag Gott wissen, ich nenne sie aber bis jezt Dialektiker. Nun aber sage mir auch, wie man die von dir und Lysias gelernt haben nennen soll? Oder ist eben jenes die Redekunst, deren Thrasymachos und die Andern sich bedienend selbst Künstler im Reden sind, und auch Andere dazu machen, die ihnen Geschenke wie Königen bringen wollen?

PH. Königliche Männer zwar sind sie, nicht aber dessen kundig, wonach du fragst. Daher dünkst du mich jenes ganz recht zu benennen, indem du es Dialektik nennst, die Rhetorik aber dünkt mich uns bis jezt noch entgangen zu sein.

SOK. Wie sagst du? Das mufs etwas schönes sein, was von jener verlassen doch durch Kunst soll erlangt werden. Indefs wollen wir es auf keine Weise verschmähen, du und ich, sondern sagen, was doch nur ist das noch übrig bleibende an der Redekunst.

PH. Mancherlei Dinge, Sokrates, die du ja findest in den über die Redekunst geschriebenen Büchern.

SOK. Gar gut erinnerst du mich. Den Eingang zuerst, wie der am Anfang der Rede mufs gesprochen werden, dieses meinst du? nicht wahr, diese Herrlichkeiten der Kunst?

PH. Ja.

SOK. Dann kommt zweitens die Erzählung, wie sie es nennen, und die Zeugnisse dabei, drittens die Beweise, viertens die Wahrscheinlichkeiten und noch von einer Beglaubigung und Nebenbeglaubigung, denke ich, redet der vortrefliche Byzantinische Daidalos im Reden.

PH. Den wakkern Theodoros meinst du?

SOK. Wen sonst? Und dafs man eine Widerlegung und Nebenwiderlegung führen müsse in der Anklage sowohl als Vertheidigung. Und
267 auch den schönsten Parier Euenos holen wir nicht herbei, der die Vorandeutung zuerst erfunden hat, und das Nebenlob? Ja einige sagen, er habe sich allerlei Nebenschimpf in Verse gebracht dem Gedächtnifs zu Liebe. Denn er ist ein kluger Mann. Den Tisias aber und Gorgias wollen wir ganz ruhen lassen, welche zuerst

das Scheinbare entdekt haben, dafs es über das Wahre gehe und mehr zu ehren sei, und welche machen, dafs das Kleine grofs und das Grofse klein erscheint durch die Kraft der Rede, und vom Neuen auf alte, vom Alten aber auf neue Art sprechen, und welche die Gedrängtheit der Rede, und auch die unendliche Länge über jeden Gegenstand erfunden haben. Als dieses einmal Prodikos von mir hörte, lachte er und sagte, er allein habe gefunden, was für Säze die Kunst brauche, nämlich weder lange noch kurze, sondern mäfsige.

PH. Sehr weise, o Prodikos!

SOK. Und vom Hippias wollen wir nicht reden? ich glaube, dieser Fremdling aus Elis stimmte ihm auch bei.

PH. Warum auch nicht?

SOK. Wie aber sollen wir vortragen des Polos Sammlung von Worten, wie die Doppelrederei, die Spruchrederei, die Bildrederei und den Erwerb des Wohlklangs der Lykimnischen Wörter die er jenem geschenkt hat?

PH. Hatte nicht vieles dergleichen auch Protagoras?

SOK. Ein gewisses Geradesprechen, mein Sohn, und noch vieles und schönes anderes. Aber in jammertönender von Alter und Armuth hergenommener Reden Kunst hat doch offenbar gesiegt des Chalkedoniers Kraft. Auch im Erzürnen der Menge ist dieser Mann gewaltig, und wiederum die erzürnten bezaubernd zu kirren, wie er sagt; und im Verläumden, und auch Verläumdungen abwälzen, woher es irgend gehe, ist er der erste. Ueber das Ende der Rede aber sind sie Alle nur einer Meinung, was nämlich einige die Uebersicht, andere wieder anders nennen.

PH. Dafs man am Ende noch in kurzem die Zuhörer an alles erinnern soll, was gesagt worden, das meinst du?

SOK. Das meine ich, und was du noch sonst etwa zu sagen hast über die Kunst der Reden.

PH. Kleinigkeiten, nicht der Rede werth.

SOK. Lassen wir also die Kleinigkeiten; diese Dinge aber lafs uns noch einmal besser
268 beim Lichte besehen, was für eine Kunstgewalt, und wann, sie eigentlich haben?

PH. Eine sehr starke doch, o Sokrates, in den Versammlungen des Volks.

SOK. Die haben sie freilich. Aber du Wunderlicher, sieh doch auch du zu, ob dir das ganze Gewebe so lose erscheint als mir.

PH. Zeige es nur.

SOK. Wenn Jemand zu deinem Freunde Eryximachos oder dessen Vater Akumenos käme, sagend, ich verstehe solche Dinge dem Körper beizubringen, dafs ich ihn erhize wenn ich will, und auch abkühle, und dafs ich ihn, wenn es mir gut dünkt, speien mache oder auch abführe, und noch vielerlei dergleichen, und weil ich dieses verstehe, behaupte ich ein Arzt zu sein, auch jeden andern dazu zu machen, dem ich nur diese Kenntnifs mittheile; was meinst du werden sie erwiedern, wenn sie dieses angehört?

PH. Was sonst, als ihn fragen, ob er auch noch verstände, wem und wann er dies alles anthun müsse, und in welchem Grade?

SOK. Wenn er nun sagte, keinesweges, sondern ich verlange, wer jenes von mir lernt, müsse dieses schon selbst verstehen, wonach du fragst.

PH. Dann, glaube ich, würde er sagen,

der Mensch ist toll, und glaubt weil er in Büchern oder sonst wo einige Mittelchen gefunden hat, ein Arzt geworden zu sein, da er doch nichts von der Kunst versteht.

Sok. Und wie wenn Jemand zum Sophokles oder Euripides käme, sagend, er verstände über geringes ganz lange Reden zu dichten, und auch über wichtiges ganz kurze, auch klägliche wenn er wollte, und im Gegentheil wieder furchtbare und drohende, und was mehr dergleichen, und sich nun einbildete, indem er dies lehre, die tragische Dichtkunst zu lehren?

Ph. Auch diese, o Sokrates, würden, glaube ich, Jeden auslachen, welcher glaubte die Tragödie wäre etwas anderes als eine solche Zusammenstellung dieser einzelen Stüke, wie sie einander und dem Ganzen angemessen sind.

Sok. Aber nicht unartig, glaube ich, würden sie ihn herunterreiſsen, sondern wie ein Tonkünstler, wenn er mit einem zusammenträfe, der sich einbildet ein Harmonieverständiger zu sein, weil er verstände eine Saite so hoch und so tief als möglich anzuschlagen, nicht mit Heftigkeit sagen würde: Du erbärmlicher Wicht du bist verrükt; sondern wie es einem Künstler geziemt, sanfter so: Bester Mann, freilich muſs auch das wissen, wer ein Tonkünstler werden will, aber dies hindert nicht, daſs dennoch einer, der deine Fertigkeit hat, auch nicht das mindeste von der Harmonie verstehen kann, denn du besizest nur die Vorkenntnisse, welche zur Harmonie nothwendig gehören, aber nicht die Harmonie selbst.

Ph. Sehr richtig. 269

Sok. So auch würde Sophokles jenem, der sich gegen ihn rühmte, sagen, er habe die Vorkenntnisse zur tragischen Kunst, nicht diese

Kunst selbst, und Akumenos die Vorkenntnisse der Heilkunde, nicht die Heilkunde selbst.

PH. Allerdings freilich.

SOK. Wie aber? sollen wir glauben der süfsredende Adrastos, oder Perikles, wenn sie etwas hörten von den schönen Kunststüken, die wir jezt durchgegangen sind, dem Kurzreden und Bilderreden, und was wir sonst noch näher gegen das Licht untersuchen wollten, würden etwa unwillig wie ich und du unfeiner Weise ein ungesittetes Wort ausstofsen gegen die, welche dieses geschrieben haben und lehren, als wäre es die Redekunst, oder würden sie die so viel weiseren als wir, dies auch uns verweisen und sagen: O Phaidros und Sokrates, nicht unwillig mufs man werden, sondern Nachsicht haben, wenn solche, die überhaupt nicht verstehen mit Begriffen umzugehn, auch nicht vermögend gewesen sind zu bestimmen, was eigentlich die Redekunst ist, und dieses Umstandes wegen, wenn gleich sie nur die nothwendigen Vorkenntnisse dieser Kunst besizen, dennoch glaubten die Redekunst selbst erfunden, und so auch wenn sie jenes Jemanden lehrten, ihn vollkommen in der Redekunst unterrichtet zu haben; und wenn sie hingegen dafs dies alles auf überredende Art gebraucht und ein Ganzes daraus zusammengesezt werde, diese Vollkommenheit in die Reden hineinzubringen ihren Schülern, als wäre es eine Kleinigkeit, selbst überlassen?

PH. Allerdings, o Sokrates, scheint es so ohngefähr zu stehen mit der Kunst, welche diese Männer als die Redekunst lehren und in Schriften vortragen, und mir scheinst du ganz wahr gesprochen zu haben. Aber nun die Kunst des

wahren und überzeugenden Redners, wie und woher kann sich diese jemand zu eigen machen?

SOK. Mit dem Können, so daſs einer ein vollkommener Kämpfer wird, wird es wahrscheinlich, ja vielleicht nothwendig eben die Bewandtniſs haben, wie in andern Dingen. Nemlich wenn du von Natur rednerische Anlage hast, so wirst du ein berühmter Redner werden, sofern du noch Wissenschaft und Uebung hinzufügst, an welchem aber von diesen es dir fehlt, von der Seite wirst du unvollkommen sein. Was aber an der Sache Kunst ist, dazu scheint mir die Anleitung nicht auf dem Wege herauszukommen, den Lysias und Thrasymachos gehen.

PH. Aber auf welchem dann?

SOK. Perikles, o bester, mag doch wohl eigentlich unter Allen der Eingeweihteste gewesen sein in die Redekunst.

PH. Wie so?

SOK. Alle gröſseren Künste bedürfen doch 270
etwas von spizfindigem und hochfliegendem Geschwäz über die Natur. Denn nur hieraus kann jene Würde und Zuversichtlichkeit im Erfolg entstehen, welche Perikles auſser seinen Naturgaben sich in so hohem Grade erworben hatte. So denke ich wenigstens, weil er mit dem Anaxagoras, der ja wohl ein solcher war, zusammentraf, und jener hohen Kenntnisse voll ward, und zur Natur des Verstandes und Unverstandes gelangte, wovon ja Anaxagoras so viel Reden machte, hat er von dort her, was ihr nüzlich war, in die Redekunst herübergebracht.

PH. Wie meinst du dieses?

SOK. Es hat dieselbe Bewandtniſs mit der Redekunst wie mit der Heilkunst.

PH. Wie so?

SOK. In beiden muſst du, die Natur des

Leibes in der einen, der Seele in der andern eintheilen, wenn du nicht nur hergebrachterweise und erfahrungsmäfsig, sondern nach der Kunst jenem durch Anwendung von Arznei und Nahrung Gesundheit und Stärke verschaffen, dieser durch angeordnete Belehrungen und Sitten, welche Ueberzeugung und Tugend du willst, mitzutheilen begehrst.

PH. Allem Ansehn nach, o Sokrates, ist es so.

SOK. Und glaubst du die Natur der Seele richtig begreifen zu können, ohne des Ganzen Natur?

PH. Wenn man dem Asklepiaden Hippokrates glauben soll, auch nicht einmal die des Körpers ohne ein solches Verfahren.

SOK. Sehr schön, o Freund, dafs er dieses sagt. Wir müssen aber doch aufser dem Hippokrates auch noch die Vernunft fragend untersuchen, ob sie einstimmt.

PH. Das gebe ich zu.

SOK. So sieh nun zu, was über die Natur Hippokrates sagt und die richtige Vernunft. Mufs man nicht so nachdenken über eines jeden Dinges Natur, zuerst ob das einerlei ist oder vielgestaltig, was wir selbst als Künstler behandeln und auch Andere dazu wollen geschikt machen. Dann dafs man, wenn es einerlei ist, seine Kraft untersuche, was für eine es hat von Natur, um auf was für Dinge zu wirken, und was für eine um Einwirkungen und von was für welchen aufzunehmen; wenn es aber mehrere Gestalten hat, diese erst aufzähle, und so von jeder wie vorher von dem einen sehe, was sie ihrer Natur nach ausrichten, und was sie von welchem andern erleiden kann.

PH. So wird es geschehen müssen.

Sok. Jedes Verfahren ohne dieses wäre nur wie eines Blinden Wanderung. Aber keinesweges mufs, wer irgend einer Sache kunstmäfsig nachstrebt, einem Blinden oder Tauben können verglichen werden, sondern offenbar ist, dafs wenn Jemand kunstmäfsig Reden mittheilt, er auch das Wesen der Natur dessen genau mufs zeigen können, dem er seine Reden anbringen will; dieses aber wird doch die Seele sein.

Ph. Was sonst?

Sok. Gegen diese also ist sein ganzer Kampf gerichtet; denn in ihr will er Ueberzeugung hervorbringen, nicht wahr?

Ph. Freilich. 271

Sok. Offenbar also mufs Thrasymachos und wer sonst mit Fleifs eine rhetorische Kunstlehre geben will, zuerst mit aller Genauigkeit lehren und anschaulich machen, ob die Seele eins ist und sich überall ähnlich oder auch nach der Gestalt des Leibes vielartig. Denn dieses behaupten wir, hiefse die Natur eines Dinges zeigen.

Ph. Allerdings.

Sok. Zum andern worauf sie ihrer Natur nach wirkt, und was, und wovon sie und was für Wirkungen erfährt.

Ph. Dieses freilich auch.

Sok. Drittens nachdem er der Reden wie auch der Seele Arten und ihr verschiedenes Verhalten ordentlich auseinander gesezt, wird er alle verschiedenen Ursachen durchgehen, jedes mit jedem zusammenhaltend und lehrend, was für eine Seele, durch was für Reden, aus welcher Ursach überredet werden, oder unüberredet bleiben wird.

Ph. Am vortreflichsten, wie es scheint, wäre es freilich so.

SOK. Nie wenigstens, o Freund, wird, was auf andere Art gelehrt oder gesprochen wird, kunstmäfsig geschrieben und gesprochen sein, weder über einen andern noch über diesen Gegenstand. Aber die du gehört hast und die jezt rednerische Kunstlehren schreiben, sind listig und verheimlichen dafs sie sich gar treflich auf die Seele verstehen. Ehe sie also nicht auf diese Art reden und schreiben, wollen wir ihnen nicht glauben dafs sie kunstmäfsig schreiben.

PH. Auf welche Art denn?

SOK. Dieses mit bestimmten Worten wirklich auszuführen ist nicht leicht gethan; indefs will ich, wie man schreiben müsse, wenn es kunstmäfsig beschaffen sein soll, so weit es sich thun läfst erklären.

PH. So erkläre es denn.

SOK. Da die Kraft der Rede eine Seelenleitung ist, so mufs wer ein Redner werden will, nothwendig wissen, wie viel Arten die Seele hat. Diese also sind so viele, und eine solche ist jede, wonach denn auch die Menschen Einige solche werden und Andere wieder solche. Ist nun dieses eingetheilt, so giebt es wiederum so und so viele Arten von Reden, und so und so ist jede beschaffen. Solche Menschen nun sind durch solche Reden aus der und der Ursach zu solchen Dingen leicht zu überreden, solche andere aber aus jener Ursache schwer. Hat er nun dieses gehörig begriffen, so mufs er ferner, wenn er nun die Sache selbst im Leben ansichtig wird und sie behandelt werden soll, ihr genau mit seiner Wahrnehmung nachgehn können, oder er wird eben nichts weiter wissen, als die Regeln, die er damals gehört hat. Wenn er aber richtig anzugeben weifs, was für ein Mensch wodurch überredet wird, und auch im Stande

ist, wenn er ihn antrift, ihn zu erkennen und sich selbst zu zeigen, dies ist nun ein solcher, und eine solche Natur, von der damals die Rede war, steht nun in der That vor dir, bei der 272
du also hier diese Art von Reden anwenden mufst, um sie zu dieser Sache zu überreden, wenn er dies alles inne hat, und dann noch die Zeiten zu beurtheilen weifs, wann er reden und innehalten soll, und von den gedrängten Stellen, und den beweglichen Stellen, und was sonst für vorhandene Arten von Verstärkungen der Rede er gelernt hat, von denen er weifs wo sie an ihrer Stelle sind, und wo nicht; dann ist seine Kunst schön und ganz vollendet, eher aber nicht, sondern an welchem auch von diesen Stüken es Jemand ermangeln läfst, wenn er redet oder lehrt oder schreibt, doch aber behauptet nach der Kunst zu reden, dem wer es nicht glaubt ist klüger. Wie nun, wird vielleicht unser Schriftsteller sagen, o Phaidros und Sokrates, scheint euch nun eine so oder eine anders abgehandelte Redekunst annehmungswürdig?

Ph. Unmöglich, o Sokrates, eine andere, wiewohl sie auf diese Art als keine geringe Arbeit erscheint.

Sok. Wohl wahr. Eben deshalb nun solltest du alles gesagte noch einmal nach allen Seiten unwendend nachsehen, ob sich vielleicht wo ein leichterer und kürzerer Weg zu ihr zeigt, damit nicht vergeblich einen langen und beschwerlichen einschlage, wem doch ein kurzer und ebener offen steht. Hast du also etwas hiezu dienliches vom Lysias oder irgend Jemand anderen abgehörtes, so rufe es dir ins Gedächtnifs und versuche es vorzutragen.

Ph. Der Nachfrage wegen müfste ich wohl

etwas haben, aber jezt habe ich es nicht so bei der Hand.

SOK. Willst du also, dafs ich dir sage, was ich von Einigen die sich hiemit abgeben gehört?

PH. Warum nicht?

SOK. Sagt man doch, o Phaidros, es sei recht, auch des Wolfes Sache zu vertheidigen.

PH. So thue du denn auch so.

SOK. Sie behaupten also, man dürfe dieses gar nicht so ernsthaft behandeln, noch von so weitem ausholend ableiten, denn überall, welches wir auch gleich anfänglich gesagt haben, dürfe sich um richtige Einsichten davon was gerecht und gut sei in den Angelegenheiten, oder wer so sei unter den Menschen von Natur oder durch Erziehung, der künftige auch grofse Redner gar nicht bemühen. Denn ganz und gar kümmere sich vor den Gerichtsstätten Niemand das mindeste um die Wahrheit in diesen Dingen, sondern nur um das Glaubliche, und dieses sei das Scheinbare, worauf also derjenige seine Aufmerksamkeit zu wenden habe, der kunstgerecht reden wolle. Denn bisweilen dürfe er das Geschehene gar nicht einmal sagen, wenn es nicht zugleich auch den Schein für sich hat, sondern nur das Scheinbare in der Anklage sowohl als Vertheidigung, und auf alle Weise müsse wer redet nur dem Scheinbaren nachjagen, dem Wahren immerhin Lebewol sagend; denn jenes über-
273 all in der Rede für sich zu haben, das mache die ganze Kunst aus.

PH. Grade dieses, o Sokrates, wie du es vorgetragen hast, sagen diejenigen, welche sich für Kunstverständige in Reden ausgeben. Ich erinnere mich wohl, dafs wir im vorigen ganz kürzlich auch dieses berührt haben; es dünkt

aber denen, die sich hiemit abgeben, etwas sehr grofses zu sein.

SOK. Du hast ja den Tisias selbst fleifsig getrieben, so mag uns nun auch Tisias sagen, ob er etwas anders meint unter dem Scheinbaren, als das was die Menge leicht glaubt?

PH. Was könnte es anders seyn?

SOK. Dieses also ist, wie es scheint, sehr weise und kunstreich ausgedacht, was er schreibt: dafs nämlich wenn ein schwacher aber muthiger einen starken aber feigen niederwirft, ihm den Mantel oder sonst etwas wegnimmt, und dann vor Gericht geführt wird, keiner von Beiden die Wahrheit sagen müsse; sondern der Feige müsse sich hüten zu gestehen, dafs er von jenem Muthigen allein bezwungen worden, dieser aber müsse dies freilich behaupten, dafs sie allein waren, jenes aber vorzüglich gebrauchen: wie sollte also ich ein solcher mich wohl an einen solchen gewagt haben? Dann würde Jener doch seine Feigheit nicht bekennen, und indem er auf eine neue Lüge sönne, vielleicht auch seinem Gegner einen neuen Beweis an die Hand geben. Und eben so beschaffen ist auch in andern Fällen das nach der Kunst gesprochene. Nicht so Phaidros?

PH. Wie anders?

SOK. Weh! gar eine verborgene Kunst hat uns offenbar dieser Tisias aufgefunden, oder wer es sonst eigentlich ist und woher am liebsten benannt. Aber, Freund, wollen wir so zu ihm sprechen oder nicht?

PH. Wie denn?

SOK. Etwa: O Tisias, schon lange ehe du noch hergekommen bist, haben wir gesagt, dafs dieses Scheinbare den Leuten aus einer Aehnlichkeit mit dem Wahren entsteht; die Aehn-

lichkeiten aber, haben wir eben gezeigt, wird
überall der, welcher die Wahrheit in der Sache
erkannt hat, am besten zu finden wissen. So
dafs, wenn du etwas anderes über die Kunst der
Reden zu sagen hast, wir es gern anhören wol-
len; wo nicht, so müssen wir dem jezt eben ab-
gehandelten glauben, dafs wenn nicht Jemand
sowohl der Zuhörer verschiedene Naturen auf-
zuzählen als auch die Gegenstände nach ihren
Arten einzutheilen und die einzelen unter einen
Begriff zusammenzufassen im Stande ist, er nie-
mals in Reden so kunstreich sein wird, als es
dem Menschen möglich ist; dafs aber dieses nie-
mals einer erlangen kann ohne vielfältige An-
strengung, welcher sich der Vernünftige nicht
um mit den Menschen zu reden und zu verhan-
deln unterziehen soll, sondern nur um den Göt-
tern wohlgefälliges reden zu können und ihnen
wohlgefällig alles nach Vermögen auszurichten.
Denn nicht seinen Mitknechten, o Tisias, so
sagen weisere als wir, mufs gefällig zu werden
274 wer Vernunft hat sich bestreben, als nur neben-
bei, sondern seinen guten und hohen Gebie-
tern. Darum, wenn der Weg lang ist, so wun-
dere dich nicht: denn grofser Dinge wegen
wird er uns angemuthet, nicht dessen was du
denkst. Es wird aber, wie die Rede zeigt, auch
dieses, wenn es Jemand will, durch jenes am
besten erlangt.

PH. Ganz treflich dünkt mich dieses gesagt zu sein, o Sokrates, wenn es nur Jemand im Stande wäre.

SOK. Aber strebt man nach Schönem, so ist auch schön über sich ergehen lassen was eben erfolgt.

PH. Ja wohl.

SOK. Darüber nun was Kunst ist und Kunstlosigkeit im Reden möchte dieses genug sein.

PH. Vollkommen.

SOK. Von der Anständigkeit und Unanständigkeit des Schreibens aber, wo angewendet es gut ist, und wo unschicklich, davon wäre noch übrig zu reden. Nicht wahr?

PH. Ja.

SOK. Weifst du wohl, wie du eigentlich Gott wohlgefällig das Reden behandeln und davon sprechen mufst?

PH. Keinesweges, du aber?

SOK. Eine Sage wenigstens habe ich darüber zu erzählen von den Alten, das Wahre aber wissen nur jene selbst. Könnten wir aber dieses finden, würden wir uns dann noch irgend um menschliche Urtheile kümmern?

PH. Lächerliches fragst du! Aber erzähle, was du gehört zu haben behauptest.

SOK. Ich habe also gehört, zu Naukratis in Aegypten sei einer von den dortigen alten Göttern gewesen, dem auch der Vogel, welcher Ibis heifst, geheiliget war, er selbst aber der Gott habe Theuth geheifsen. Dieser habe zuerst Zahl und Rechnung erfunden, dann die Mefskunst und die Sternkunde, ferner das Bret- und Würfelspiel, und so auch die Buchstaben. Als König von ganz Aegypten habe damals Thamus geherrscht in der grofsen Stadt des oberen Landes, welche die Hellenen das ägyptische Thebe nennen, den Gott selbst aber Ammon. Zu dem sei Theuth gegangen, habe ihm seine Künste gewiesen, und begehrt sie möchten den andern Aegyptern mitgetheilt werden. Jener fragte, was doch eine jede für Nuzen gewähre, und je nachdem ihm, was Theuth darüber vorbrachte, richtig oder unrichtig dünkte, tadelte er oder lobte.

Vieles nun soll Thamus dem Theuth über jede
Kunst dafür und dawider gesagt haben, welches weitläuftig wäre alles anzuführen. Als er
aber an die Buchstaben gekommen, habe Theuth
gesagt: Diese Kunst, o König, wird die Aegypter weiser machen und gedächtnißreicher,
denn als ein Mittel für den Verstand und das
Gedächtniß ist sie erfunden. Jener aber habe
erwiedert: O kunstreichster Theuth, Einer weiß,
was zu den Künsten gehört, ans Licht zu gebähren; ein Anderer zu beurtheilen, wieviel
Schaden und Vortheil sie denen bringen, die sie
275 gebrauchen werden. So hast auch du jezt als
Vater der Buchstaben aus Liebe das Gegentheil
dessen gesagt, was sie bewirken. Denn diese
Erfindung wird der Lernenden Seelen vielmehr
Vergessenheit einflößen aus Vernachläßigung des
Gedächtnisses, weil sie im Vertrauen auf die
Schrift sich nur von außen vermittelst fremder
Zeichen, nicht aber innerlich sich selbst und
unmittelbar erinnern werden. Nicht also für das
Gedächtniß, sondern nur für die Erinnerung
hast du ein Mittel erfunden, und von der Weisheit bringst du deinen Lehrlingen nur den Schein
bei, nicht die Sache selbst. Denn indem sie
nun vieles gehört haben ohne Unterricht, werden sie sich auch vielwissend zu sein dünken,
da sie doch unwissend größtentheils sind, und
schwer zu behandeln, nachdem sie dünkelweise
geworden statt weise.

PH. O Sokrates, leicht erdichtest du uns ägyptische und was sonst für ausländische Reden du willst.

SOK. Sollen doch, o Freund, in des Zeus dodonäischem Tempel einer Eiche Reden die ersten prophetischen gewesen sein. Den damaligen nun, weil sie eben nicht so weise waren als

ihr Jüngeren, genügte es in ihrer Einfalt auch der Eiche und dem Stein zuzuhören, wenn sie nur wahr redeten. Dir aber macht es vielleicht einen Unterschied, wer der Redende ist und von wannen. Denn nicht darauf allein siehst du, ob sich so oder anders die Sache verhält.

PH. Mit Recht hast du mich gescholten. Auch dünkt mich mit den Buchstaben es sich so zu verhalten, wie der Thebäer sagt.

SOK. Wer also eine Kunst in Schriften hinterläſst, und auch wer sie aufnimmt, in der Meinung daſs etwas deutliches und sicheres durch die Buchstaben kommen könne, der ist einfältig genug, und weiſs in Wahrheit nichts von der Weissagung des Ammon, wenn er glaubt, geschriebene Reden wären noch sonst etwas als nur demjenigen zur Erinnerung, der schon das weiſs, worüber sie geschrieben sind.

PH. Sehr richtig.

SOK. Denn dieses schlimme hat doch die Schrift, Phaidros, und ist darin ganz eigentlich der Malerei ähnlich; denn auch diese stellt ihre Ausgeburten hin als lebend, wenn man sie aber etwas fragt, so schweigen sie gar ehrwürdig still. Eben so auch die Schriften. Du könntest glauben sie sprächen als verständen sie etwas, fragst du sie aber lernbegierig über das Gesagte, so enthalten sie doch nur ein und dasselbe stets. Ist sie aber einmal geschrieben, so schweift auch überall jede Rede gleichermaſsen unter denen umher, die sie verstehen, und unter denen, für die sie nicht gehört, und versteht nicht, zu wem sie reden soll, und zu wem nicht. Und wird sie beleidiget oder unverdienter Weise beschimpft, so bedarf sie immer ihres Vaters Hülfe; denn selbst ist sie weder sich zu schüzen noch zu helfen im Stande.

PH. Auch hierin hast du ganz recht gesprochen.

276 SOK. Wie aber? wollen wir nicht nach einer anderen Rede sehen, der Schwester von dieser, wie die ächte entsteht, und wieviel besser und kräftiger als jene sie gedeiht?

PH. Welche doch meinst du, und wie soll sie entstehen?

SOK. Welche mit Einsicht geschrieben wird in des Lernenden Seele, wohl im Stande sich selbst zu helfen, und wohl wissend zu reden und zu schweigen, gegen wen sie beides soll.

PH. Du meinst die lebende und beseelte Rede des wahrhaft Wissenden, von der man die geschriebene mit Recht wie ein Schattenbild ansehn könnte.

SOK. Allerdings eben sie. Sage mir aber dieses, ob ein verständiger Landmann den Samen, den er vor andern pflegen und Früchte von ihm haben möchte, recht eigens im heifsen Sommer in einem Adonisgärtchen bauen und sich freuen wird ihn in acht Tagen schön in die Höhe geschossen zu sehen? oder ob er dieses nur als ein Spiel und bei festlichen Gelegenheiten thun wird, wenn er es ja thut; jenen aber, womit es ihm Ernst ist, nach den Vorschriften der Kunst des Landbaues in den gehörigen Boden säen, und zufrieden sein, wenn was er gesäet im achten Monat seine Vollkommenheit erlangt?

PH. Gewifs so, o Sokrates, würde er dieses im Ernst, jenes, wie du sagtest, nur anders thun.

SOK. Und sollen wir sagen, dafs wer vom Gerechten, Schönen und Guten Erkenntnifs besizt, weniger verständig als der Landmann verfahren werde mit seinem Samen?

PH. Keinesweges wohl.

Sok. Nicht zum Ernst also wird er sie ins Wasser schreiben, mit Dinte sie durch das Rohr aussäend, mit Worten, die doch unvermögend sind sich selbst durch Rede zu helfen, unvermögend aber auch die Wahrheit hinreichend zu lehren?

Ph. Wohl nicht, wie zu vermuthen.

Sok. Freilich nicht; sondern die Schriftgärtchen wird er nur Spieles wegen, wie es scheint, besäen und beschreiben. Wenn er aber schreibt, um für sich selbst einen Vorrath von Erinnerungen zu sammeln auf das vergefsliche Alter, wenn er es etwa erreicht, und für Jeden, welcher derselben Spur nachgeht: so wird er sich freuen, wenn er sie zart und schön gedeihen sieht; und wenn Andere sich mit andern Spielen ergözen, bei Gastmalen sich benezend und was dem verwandt ist, dann wird jener statt dessen seine Reden spielend durchnehmen.

Ph. Ein gar herrliches, o Sokrates, nennst du neben den geringeren Spielen: das Spiel dessen, der von der Gerechtigkeit, und was du sonst erwähntest, dichtend mit Reden zu spielen weifs.

Sok. So ist es allerdings, Phaidros. Weit herrlicher aber denke ich ist der Ernst mit diesen Dingen, wenn Jemand nach den Vorschriften der dialektischen Kunst, eine gehörige Seele dazu wählend, mit Einsicht Reden säet und pflanzt, welche sich selbst und dem, der sie gepflanzt, zu helfen im Stande, und nicht unfruchtbar sind, sondern einen Samen tragen, 277
vermittelst dessen einige in diesen, andere in anderen Seelen gedeihend, eben dieses unsterblich zu erhalten vermögen, und den, der sie besizt, so glükselig machen, als einem Menschen nur möglich ist.

PH. Allerdings ist etwas noch weit herrlicheres, was du hier sagst.

SOK. Jezt erst, Phaidros, können wir auch jenes entscheiden, nachdem wir uns hierüber vereiniget.

PH. Was doch?

SOK. Das was wir eigentlich sehen wollten, und nur dabei hierauf gekommen sind, ob wir nemlich nicht finden könnten, wie wohl dem Lysias das Redenschreiben zur Schande gereiche, und auch wegen der Reden selbst, welche mit Kunst und welche ohne Kunst geschrieben wären. Was nun kunstmäfsig ist oder nicht, dünkt mich schon ziemlich deutlich gemacht worden zu sein.

PH. Es dünkte mich auch, erinnere mich aber doch noch einmal.

SOK. Nämlich ehe nicht Jemand die wahre Beschaffenheit eines jeden Dinges kennt, worüber er redet und schreibt, es an sich vollständig zu erklären im Stande ist, und nachdem er es erklärt, es auch wieder in seine Unterarten bis zum Untheilbaren zu theilen, und eben so auch mit der Seele Natur bekannt, die einer jeden angemessene Art der Rede herauszufinden versteht, und sie dann so ordnet und ausschmükt, dafs er bunten Seelen auch bunte und wohllautreiche Reden giebt, einfachen aber einfache, eher werde er noch nicht vermögend sein, so weit es die Sache erlaubt, mit Kunst das Geschlecht der Reden zu behandeln, weder um zu lehren, noch um zu überreden, wie unsere ganze vorherige Rede gezeigt hat.

PH. Allerdings so ohngefähr war uns dieses erschienen.

SOK. Wie aber jenes, ob es etwas schönes ist oder verächtliches, Reden zu sprechen und

zu schreiben, und wie betrieben es mit Recht könnte zum Schimpf gerechnet werden oder nicht, hat uns nicht auch dieses schon das eben zuvor besprochene deutlich gemacht?

Ph. Welches denn?

Sok. Dafs wenn, es sei nun Lysias oder ein anderer, jemals etwas geschrieben hat oder schreiben wird, in besonderen Angelegenheiten oder in öffentlichen, indem er Geseze vorschlägt, also eine Staatsschrift verfafst, in der Meinung, es sei grofse Gründlichkeit und Klarheit darin, das gereicht dem Schreibenden zum Schimpf, es mag es ihm nun einer vorrüken oder nicht. Denn Tag und Nacht nicht unterscheiden zu können im Gerechten und Ungerechten, Bösen und Guten, das ist in der That unabwendlich das allerschimpflichste, und wenn auch das ganze Volk es lobte.

Ph. Gewifs.

Sok. Wer aber weifs, dafs in einer geschriebenen Rede über jeden Gegenstand vieles nothwendig nur Spiel sein mufs, und dafs keine Rede, gemessen oder ungemessen, sonderlich der Mühe werth geschrieben sei noch auch gesprochen, soviele nemlich ohne tiefere Untersuchung und Belehrung nur des Ueberredens wegen zusammengearbeitet und gesprochen worden, sondern in der That auch die besten unter ihnen
nur zur Erinnerung gedient haben für den schon 278
unterrichteten; in denen hingegen, welche gelehrt und des Lernens wegen gesprochen oder wirklich in die Seele hineingeschrieben worden, vom Gerechten, Schönen und Guten, in diesen allein weifs dafs etwas wirksames sei und vollkommenes, und der Anstrengung würdiges, und daher auch nur solche Reden verdienten, gleichsam seine ächten Kinder genannt zu werden,

zuerst die ihm selbsterfunden einwohnt, hernach was etwa für Kinder und Brüder von dieser zugleich in andern Seelen Anderer nach Verhältnifs eingewachsen sind, und deshalb alle andern gehen läfst, dieser mag dann wohl ein solcher sein, Phaidros, als ich und du wünschten dafs ich und du sein möchten.

PH. Auf alle Weise will und wünsche auch ich mit dir was du sagst.

SOK. Also sei nun unter uns genug gescherzt über das Reden; und du gehe hin und verkündige dem Lysias, dafs wir beide zu der Nymphen Quelle und Ruhesiz hinabgestiegen dort Reden gehört, welche uns befahlen, zuerst dem Lysias und wer sonst Reden abfafst, dann dem Homeros und wer sonst Gedichte, für sich bestehende oder von Gesang begleitete, verfertiget hat, drittens auch dem Solon und wer sonst in bürgerlichen Versammlungen Schriften, die er Geseze nennt, geschrieben hat, zu sagen, dafs wenn er dergleichen abgefafst, wohl wissend wie sich die Sache in Wahrheit verhält, und im Stande in Erörterung über das Geschriebene eingehend, demselben Hülfe zu leisten, und redend selbst sein Geschriebenes nur als etwas schlechtes darzustellen, er dann auch nicht mit dem Namen genannt werden müsse, der nur hiervon hergenommen ist, sondern mit einem auf jenes sich beziehenden, woran er ernstlichen Fleifs gewendet.

PH. Was für Namen also willst du ihm ertheilen?

SOK. Jemand einen Weisen zu nennen, o Phaidros, dünkt mich etwas Grofses zu sein, und Gott allein zu gebühren; aber einen Freund der Weisheit oder dergleichen etwas möchte ihm

selbst angemessener sein, und auch an sich schiklicher.

Ph. Und nicht aus der Weise.

Sok. Also wer nichts besseres hat als was er nach langem Hin- und Herwenden, Aneinanderfügen und Ausstreichen abgefaſst oder geschrieben hat, den wirst du mit Recht einen Dichter oder Redenschreiber oder Gesezverfasser nennen.

Ph. Wie anders?

Sok. Dieses also verkündige deinem Freunde.

Ph. Wie aber du? was wirst du thun? denn wir dürfen doch auch deinen Freund nicht vorbeigehen.

Sok. Welchen doch?

Ph. Isokrates den Schönen; was wirst du dem verkündigen, o Sokrates? Was sollen wir sagen daſs er sei?

Sok. Jung ist Isokrates noch; was mir aber 279
von ihm ahndet will ich sagen.

Ph. Was also?

Sok. Er dünkt mich zu gut um ihn mit des Lysias Reden zu vergleichen was seine Naturgabe betrift, auch von edlerer Mischung des Gemüthes, so daſs es nichts wunderbares wäre, wenn er bei reiferem Alter theils in den Reden, auf die er jezt seinen Fleiſs wendet, Alle die sich je mit Reden abgegeben weiter als Kinder hinter sich zurüklieſse; theils auch wenn ihm dieses nicht mehr genügte ihn zu etwas gröſserem ein göttlicher Trieb hinführte. Denn von Natur schon, Phaidros, ist etwas philosophisches in der Seele des Mannes. Dieses also will ich im Namen dieser Götter dem Isokrates als meinem Lieblinge verkündigen; du aber jenes als dem deinigen dem Lysias.

PH. Das soll geschehen. Aber lafs uns nun gehn, da auch die Hize gelinder geworden.

SOK. Ziemt es sich nicht erst zu diesen zu beten und dann zu gehen?

PH. Warum nicht?

SOK. O lieber Pan, und ihr Götter die ihr sonst hier zugegen seid, verleihet mir schön zu sein im Innern, und dafs was ich Aeufseres habe dem Inneren befreundet sei. Für reich möge ich den Weisen halten, und solche Menge Goldes besizen, als ein anderer als der Mäfsige gar nicht tragen und führen könnte. Bedürfen wir noch etwas anderes, o Phaidros? Ich für mich habe hinreichend gebetet.

PH. Auch für mich bete dieses mit: denn Freunden ist alles gemein.

SOK. Lafs uns denn gehen.

L Y S I S.

Einleitung.

Eine ziemlich unverbürgte Sage, indem Diogenes uns seinen Gewährsmann nicht nennt, macht dieses Gespräch zu einem der frühesten, das heifst wenigstens noch vor dem Tode des Sokrates geschriebenen. Leicht könnte ihr indefs mehr Beweiskraft zukommen als der ähnlichen über den Phaidros; da diese nur innere Gründe anführt, und also einen Ursprung aus kritischer Muthmafsung verräth, jene aber doch sich auf die Ueberlieferung einer Thatsache gründet, nämlich auf den verwundernden Ausruf des Sokrates wie er sich in der Darstellung des Platon erblikte. Indefs ist ein solches kaum den Namen verdienendes Zeugnifs auch hier nicht der Grund, auf welchen dem Gespräch seine Stelle angewiesen wird, sondern der Zusammenhang entscheidet hinlänglich dafür, wenn auch nicht durch geschichtliche Beziehungen unterstüzt. Seinem Inhalt nach ist nämlich der Lysis unter allen Gesprächen des Platon nur mit dem Phaidros und dem Gastmahl verwandt, indem die Frage über das Wesen und den Grund der Freundschaft und Liebe, welche seinen ganzen Inhalt ausmacht, zugleich des Phaidros zweiter der Form nach untergeordneter Gegenstand ist, im Gastmahl aber der der Form nach herrschende und erste. Offenbar möchte es in-

defs nicht leicht Jemanden beigehen den Lysis hinter das Gastmahl zu stellen, da in lezterem die Sache nicht nur gradezu und bis auf den lezten Strich entschieden, sondern auch in den gröfsten und allgemeinsten Beziehungen betrachtet wird. So dafs dialektische Züge, wie die aus welchen der Lysis besteht, kaum eine Verzierung an jener Darstellung bilden könnten, sie aber gar nach derselben als ein eignes Ganzes auszuarbeiten eben so unkünstlerisch als zweklos gewesen wäre, weil Jeder zu jeder hier aufgeworfenen Frage die Lösung schon in jenem Werke vor sich hatte. Und eine leere dialektische Uebung, zumal eine so leichte, wie dieses Gespräch dann sein würde, kann dem vollendeteren Meister der späteren Zeit nicht beigelegt werden. Zunächst also wäre nur zu untersuchen, ob Lysis vor oder nach dem Phaidros zu sezen sei. Dieser leztere freilich redet ebenfalls entscheidend über jene Hauptfrage, indem er einen Grund der Liebe und eine Erklärung derselben ausführlich entwikkelt; so dafs leicht in Beziehung hierauf Jemand glauben könnte, es würde, eben so wie beim Gastmahl, den angenommenen Grundsäzen zuwider sein, auch jenes Gespräch dem Lysis voranzustellen, als welcher ja denselben Gegenstand nur skeptisch behandle. Allein der grofse Unterschied kann denen, welche das Gastmahl des Platon kennen, von selbst nicht entgehn; auch Andern aber ist er ohne voreilende Hinsicht auf jenes spätere Gespräch gewifs einleuchtend zu machen. Denn die Meinung über die Ursache der Liebe wird im Phaidros nur mythisch vorgetragen, und auf diese Art eine Frage entscheiden wollen, die schon früher in das Gebiet der Dialektik gezogen war, dies wäre nicht nur der anerkannte-

sten Analogie aus den Platonischen Schriften zuwider und jeder Idee von der Philosophie ihres Urhebers, sondern auch an sich ein frevelhaftes und vergebliches Unternehmen; weil Jeder, der das Mythische wieder auf den dialektischen Boden, wo ja die Untersuchung angefangen, zurükziehen wollte, es auch wieder vieldeutig machen könnte und ungewifs. Wozu noch dieses kommt, welches vielleicht für Viele entscheidender ist. Im Phaidros nämlich wird die Sache weit weniger allgemein behandelt, indem es doch noch andere Freundschaften giebt als jene ganz philosophische, welche dort der Gegenstand der Darstellung ist, oder jene ganz sinnliche von welcher die Veranlassung genommen wird; wo aber diese andern abweichen oder wiefern die Auflösung sich auf sie übertragen läfst, nirgend angedeutet wird. Dagegen im Lysis ganz allgemein von der Freundschaft überhaupt die Rede ist; und eine so ganz allgemein angefangene und noch zu keiner entscheidenden Antwort gelangte Untersuchung durch eine mythische Darstellung, und zwar die nur einen Theil des Gegenstandes betrift, weiter führen und beendigen wollen, dieses ist soviel Ungereimtheit, als man nur einem gedankenlos in den Tag hinein arbeitenden Schriftsteller zuschreiben kann, wie Platon wohl am wenigsten gewesen ist. Keinesweges also ist der Phaidros anzusehen als aus dem Lysis hervorgewachsen, wie auch jener Jedem lächerlich scheinen müfste, der ihn so lesen wollte, mit dem zurükgebliebenen Verlangen, die dialektischen Zweifel des Lysis zu lösen; sondern offenbar steht dieser zwischen jenem und dem Gastmahl. Worauf nun weiter gefragt werden kann, welchem von beiden er näher stehe, ob

er anzusehen sei als ein Nachtrag zum Phaidros oder als eine anregende Vorbereitung zum Gastmahl. Dem lezteren zwar nähert er sich durch die allgemeinere und vielseitigere Behandlung: allein anderer Gründe nicht zu gedenken, die erst bei Betrachtung des Gastmahls völlig können verstanden werden: so fehlt im Lysis so ganz jede Spur von dem was Platon zwischen dem Phaidros und dem Gastmahle geschrieben hat, und er ist so ganz aus dem Phaidros und sich selbst zu verstehen, dafs er unstreitig den nächsten Plaz nach diesem einnimmt, und fast nur als ein Nachtrag oder als eine erweiternde dialektische Erläuterung desselben anzusehen ist. Was nämlich im Phaidros mythisch vorgetragen wird, dafs die Liebe sich gründe auf die Identität des Ideals zweier Menschen, dieses wird hier dialektisch aber indirekt und in einem weiteren Sinn erwiesen. Lezteres, indem doch der Begriff des Angehörigen und Verwandten mehr befafst als die Identität des Ideals; und zwar ist er im Lysis so unbestimmt angedeutet, dafs er nur durch Zurüksehn auf den Phaidros leicht kann verstanden werden. Ersteres, indem alle andern Behauptungen in Widersprüche ausgehn. Denn dafs dieses auch der lezten und eigentlich vom Platon beschüzten ebenfalls begegne, ist nur scheinbar. Vielmehr ist die Art, wie die Zweifel gegen den früheren Saz, dafs Aehnlichkeit die Freundschaft begründe, auch auf diese angewendet werden, als der Schlüssel des Ganzen anzusehn, welcher es auch Jedem, der die Andeutungen des Phaidros im Sinne hat, gewifs aufschliefst. Nämlich das Aehnliche ist nur dann dem Aehnlichen unnüz, wenn Jeder sich auf seine äufsere Persönlichkeit und auf das Interesse seiner Sinnlichkeit einschränkt, nicht

aber

aber dem der an dem Bewufstsein eines in Mehreren und für Mehrere zugleich möglichen Geistigen ein Interesse nehmend sein Dasein über jene Schranken hinaus erweitert; wodurch überall erst einem Jeden ein Aehnliches und Verwandtes entsteht, das nicht im Streit ist mit seinen eignen Bestrebungen. Aehnliche Winke liegen auch in den ähnlichen skeptisch aufgestellten Säzen von der Unnüzlichkeit des Guten, sofern es nämlich nicht als Gegengift wider das Böse, sondern für sich selbst gedacht wird.

Indefs scheint schon Aristoteles diese Andeutungen nicht verstanden zu haben. Welches Mifsverstehen der in platonischen Schriften vorkommenden Dialektik und Polemik ihm überall zwar verziehen werden sollte, da seine gleichnamigen Künste von gröberem Korne sind, und von einer keinen Glanz annehmenden Mischung. Hier aber in einem so leichten Falle scheint es daher zu rühren, dafs er um den Zusammenhang, zumal der früheren platonischen Schriften, wenig mag gewufst haben. Es finden sich nämlich in seinen ethischen Werken mehrere Stellen, in denen er den Lysis vor Augen gehabt zu haben scheint, und Alle haben das Ansehn, als halte er die scheinbare Unentschiedenheit des Platon für eine wirkliche, und glaube jener habe sich nur deshalb nicht herauswikkeln können, weil er theils den Unterschied zwischen Freundschaft und Zuneigung übersehen, theils seine drei Arten der Freundschaft verkannt habe, und also natürlich habe in Widerspruch gerathen müssen, so oft er das, was nur von der einen gilt, auf die andere übertragen wollte. Jedem Leser des Lysis aber mufs offenbar sein, mit welchem Nachdruck Platon auf jenen Unterschied, nur freilich in sei-

ner indirekten Weise, aufmerksam macht, da der dialektischen Darstellung desselben ein ziemlicher Theil des Gesprächs gewidmet ist, und wie entschieden er die sogenannte Freundschaft des Nüzlichen verwirft, gewiſs auch dialektisch betrachtet mit dem gröſsten Recht, da dieses Nüzliche ja nie und nirgend etwas ist für sich, sondern immer nur und zwar zufällig in einem andern.

Noch mehreres Einzelne spricht ebenfalls für eine sehr frühe Abfassung des Lysis bald nach dem Phaidros. So zum Beispiel finden sich auch hier harte Uebergänge, eine lose Willkührlichkeit in der Verknüpfung, und eine nicht immer ganz sorgfältige Wahl der Beispiele, welches alles noch stark die Ungeübtheit eines Anfängers ahnden läſst. So scheint auch was von dem Inhalt der erotischen Reden und Gedichte des Hippothales vorkommt eine fortgesezte Anspielung auf die erotischen Reden des Lysias zu sein, sehr wahrscheinlich erzeugt durch miſsbilligende Urtheile über sein Verfahren mit dem berühmten Manne.

Den ganzen Gang des Gespräches aber nach der gegebenen allgemeinen Ansicht desselben noch besonders verzeichnen zu wollen, möchte überflüssig sein, indem nun Jeder im Stande sein muſs zu beurtheilen, wohin die einzelnen Linien streben, und nach welcher Regel sie fortgezogen werden müssen um den Mittelpunkt des Ganzen zu erreichen. Daſs manches polemische einzelne auch hier verborgen liegt, ahndet wol jeder; so wie man ziemlich bestimmt fühlt, daſs Platon die naturwissenschaftliche Anwendung des Begriffs der Freundschaft wenn nicht ganz verwerfen wenigstens von der ethischen ganz sondern möchte. So auch kann

Niemandem entgehen, wie der Nebenzwek, welcher das Innere mit der Form verbindet, nämlich eine Anweisung zur sittlichen erotischen Behandlung des Lieblings zu geben, nicht nur durch die vorläufigen Gespräche erreicht wird, sondern sich durch das Ganze sehr künstlich hindurchschlingt und auch sehr leicht, bis auf ein Paar einzelne Härten, die ebenfalls, weil sie leicht zu vermeiden waren, den Anfänger andeuten. Dasselbe kann man auch sagen von der Ueppigkeit des Beiwerkes und einer gewissen Pralerei mit dem Ueberfluſs an Stoff nach allen Seiten hinaus. Merkwürdig aber ist dieses kleine Gespräch für die Grundsäze, von denen Verständniſs und Beurtheilung Platonischer Schriften ausgehen muſs, theils als ein auffallendes Beispiel und als das erste davon, wie ungegründet die Meinung ist, als wolle Platon überall nicht entscheiden über die Gegenstände, deren Untersuchung er einen skeptischen Anstrich giebt ohne das Wort des Räthsels mit deutlichen Buchstaben darunter zu schreiben, indem er hier bei einem Gegenstande, über den er in zwei andern Gesprächen entscheidet, das nämliche Verfahren beobachtet, und zwar so, daſs der Aufmerksame auch in dem, was ganz skeptisch aussieht, die Entscheidung ohne Mühe findet. Theils auch ist es davon ein Beispiel, wie leicht dem Platon auch Gespräche von geringerem Gehalt entstehen konnten, für sich betrachtet bloſs dialektisch, allein in nothwendiger Abhängigkeit von einem mystischen auſser ihnen, Planeten gleichsam, die nur von den gröſseren selbstständigen Körpern ihr Licht leihen und um sie sich bewegen. Auch wie man die Erscheinungen von jenen nicht verstehen kann, wenn man nicht ihre

Verhältnisse zu diesen richtig auffaſst; und wie nothwendig also, wenn man den Gehalt solcher Schriften feststellen, oder entscheiden will ob sie Platonisch sind oder nicht, erst alles muſs versucht worden sein, um ihre Entfernung von dem Hauptkörper und ihre Bahn zu bestimmen. Denn schwerlich möchte, was den Lysis betrifft, nun jemand den Zweifeln viel Gehör geben, welche eine zu herbe und strenge Kritik gegen seine Aechtheit erheben könnte; ja kaum möchte man nöthig finden den Ankläger noch auf das mimische und dramatische zu verweisen, welches eine so schöne Haltung hat und so viel Platonischen Charakter.

Von den Personen selbst aber ist nichts zu erinnern, auch ist keine Spur vorhanden, daſs irgend eine wirkliche Begebenheit dem Inhalt oder der Einkleidung zum Grunde läge.

L Y S I S.

SOKRATES erzählt. 203

Ich ging von der Akademia grade nach dem
Lykeion den Weg aufserhalb der Mauer dicht
unter der Mauer hin. Als ich aber an dem
Pförtchen war, wo die Quelle des Panops ist,
da traf ich den Hippothales, des Hieronymos
Sohn, und den Paianier Ktesippos, und mehr
andere Jünglinge um sie her gedrängt stehend.
Und als Hippothales mich herankommen sah,
rief er mich an: Wohin gehst du, o Sokrates,
und woher? — Aus der Akademia, sprach ich,
gehe ich gerade nach dem Lykeion. — Hieher
also, sprach er, zu uns lenkst du nicht ein? es
lohnt doch. — Wohin eigentlich, fragte ich,
meinst du? und wer sind die ihr? — Hieher,
sprach er, und zeigte mir der Mauer gegenüber
einen eingeschlossenen Plaz mit offener Thür;
hier halten nicht nur wir uns auf, sondern noch
viel andere Schöne. — Was ist aber dieses? 204
und was treibt ihr dort? — Es ist, sagte er,
eine ganz neugebaute Palaistra, und meisten-
theils besteht die Beschäftigung in Gesprächen,
von welchen eben wir dir gern mittheilten. —
Sehr wohl, sprach ich, werdet ihr daran thun.
Aber wer lehrt hier? — Von dir, sagte er, ein

grofser Freund und Verehrer, Mikkos. — Beim Zeus, sprach ich, kein schlechter Mann, sondern ein tüchtiger Sophist. — Willst du uns also folgen, sagte er, dafs du auch die sehest, welche drinnen sind? — Gern möchte ich hier erst vernehmen, was mir dann werden soll für das Hineingehn, und wer eigentlich der Schöne ist. — Einer von uns, sagte er, hält diesen dafür, der andere jenen. — Welchen denn aber du, o Hippothales? das sage mir. Auf diese Frage erröthete er, und ich sprach weiter, O Sohn des Hieronymos, das darfst du mir nun nicht mehr sagen, ob du einen liebst oder nicht; denn ich sehe nicht allein, dafs du liebst, sondern auch dafs es schon weit mit dir gekommen ist in dieser Liebe. Uebrigens wohl mag ich schlecht sein und wenig nuz; dieses aber ist mir so von Gott verliehen, dafs ich gleich erkennen kann Liebende sowohl als Geliebte. — Als er dieses hörte, erröthete er noch mehr. Ktesippos aber sagte: Das ist fein, Hippothales, dafs du roth wirst, und dich weigerst dem Sokrates den Namen zu sagen, da er doch, wenn er nur kurze Zeit mit dir ist, sich fast todt wird daran hören müssen, wie oft du ihn nennst! Uns wenigstens, o Sokrates, hat er die Ohren schon ganz betäubt und angefüllt mit dem Lysis. Und hat er gar ein wenig getrunken, so ist es uns ganz gewohnt, dafs wir auch beim Erwachen aus dem Schlafe noch glauben den Namen des Lysis zu hören. Doch was er so gesprächsweise arges vorbringt, ist noch nicht gar arg: aber wenn er erst anfängt uns mit den Gedichten zu überschwemmen und mit den Reden! Ja was noch ärger ist als alles, so singt er auch auf seinen Geliebten mit wundervoller Stimme, die wir geduldig anhören müssen. Nun

aber von dir befragt erröthet er nur. — Dieser
Lysis, sprach ich, ist also einer von den Her-
anwachsenden, wie es scheint. Ich schlieſse es
nämlich nur, denn der Name fiel mir nicht auf
als ein bekannter, da ich ihn hörte. — Sie
nennen ihn eben nicht oft bei seinem Namen,
antwortete er, sondern er wird noch nach dem
Vater genannt, weil sein Vater sehr bekannt
ist. Auch bin ich gewiſs, daſs der Knabe dir
keinesweges unbekannt ist von Gestalt, und an
der allein kann man ihn genug wieder erken-
nen. — So sage denn, sprach ich, wem er an-
gehört. — Es ist des Demokrates von Aixone
ältester Sohn. — Schön, sprach ich, o Hippo-
thales! welche edle und in jeder Art herrliche
Liebe hast du dir da ausgespürt! So komm
denn und laſs mich alles hören, was du diesen
zu hören giebst, damit ich sehe, ob du auch
weiſst, wie dem Verliebten gezieme über seinen
Liebling zu diesem selbst und auch zu Andern
zu reden. — Und darauf, sagte er, giebst du 205
etwas, o Sokrates, was der da sagt? — Willst
du etwa, sprach ich, auch läugnen, daſs du den
nicht liebst, den dieser nennt? — Das nicht,
sprach er, aber daſs ich weder Gedichte mache
auf meinen Liebling noch Reden. — Es ist
eben nicht richtig mit ihm, sagte Ktesippos,
sondern er faselt und redet irre. — Darauf
sagte ich: ich begehre ja, o Hippothales, weder
die Verse zu hören noch die Weise, wenn du
dergleichen gemacht hast auf den Knaben, son-
dern nur den Sinn davon, damit ich erfahre,
auf welche Art du deinen Liebling behandelst.
— Der da wird dir wohl alles sagen, sprach er,
denn er weiſs es ja genau, und hat es im Ge-
dächtniſs, wenn er mich doch, wie er sagt, bis
zum Ueberdruſs angehört hat. — Bei den Göt-

tern, sagte Ktesippos, sehr gut weiſs ich es, o Sokrates! es ist ja auch lächerlich genug. Denn daſs ein Liebender, und der mehr als jeder andre immer nur auf seinen Knaben denkt, auch gar nichts eignes zu sagen weiſs, was nicht jedes Kind ebenfalls sagen könnte, wie sollte das nicht lächerlich sein? Was aber die ganze Stadt erzählt von Demokrates und Lysis des Knaben Groſsvater und von allen seinen Voräl-tern, ihren Reichthum, ihre Pferdezucht und ihre Siege in den Pythischen, Isthmischen und Nemeischen Spielen mit dem Viergespann und dem Rennpferde, das bringt er in Gedichte und Reden. Und noch altväterischeres als dieses. Denn die Bewirthung des Herakles schilderte er uns neulich in ich weiſs nicht was für einem Gedichte, wie nämlich wegen Verwandtschaft mit dem Herakles ihr Ahnherr den Herakles aufgenommen, selbst auch vom Zeus erzeugt mit der Tochter von dem ersten Stifter jener Zunft, kurz was die alten Mütterchen singen, und viel anderes dergleichen. Solcherlei ist es, was er in Reden und Gedichten vortragend auch uns anzuhören zwingt. — Als ich dies gehört, sagte ich, du lächerlicher Hippothales! ehe du noch gesiegt hast, dichtest du schon und singst auf dich selbst das Lobgedicht? — Auf mich selbst, o Sokrates, sagte er, habe ich doch nie weder gedichtet noch gesungen. — Du meinst es wenigstens nicht. — Aber wie wäre denn das, fragte er? — Auf alle Weise, sagte ich, zielen doch diese Gesänge auf dich. Denn gewinnst du dir einen Liebling solcher Art, so wird dir selbst zur Zierde gereichen, was du gesprochen und gesungen hast, und ein wahres Lobgedicht sein auf dich, als der den Preis davon getragen,

weil du einen solchen Liebling erlangt hast:
entgeht er dir aber, so wirst du je gröſseres du
lobend gesagt hattest von diesem Liebling, auch
nach Verhältniſs des Schönen und Guten, so du
verfehlst, um desto mehr verspottet werden.
Wer also, o Freund, in der Kunst zu lieben 206
ein Meister ist, der lobt den Geliebten nicht eher
bis er ihn hat, aus Furcht, wie die Sache ab-
laufen werde. Ueberdies auch werden die Schö-
nen, wenn man sie lobt und verherrlicht, voll
Einbildung und Hochmuth; oder meinst du
nicht? — Das wohl, sagte er. — Nicht auch
das, je hochmüthiger sie sind, desto schwerer sie
zu besiegen werden? — Wahrscheinlich. —
Was für ein Jäger also dünkt dich der, welcher
jagend das Wild so aufscheucht, daſs er es un-
gleich schwerer bekommt? — Ein schlechter
offenbar. — So auch durch Reden und Gesänge
nicht ankirren sondern wild machen, ist groſse
Unkunde; nicht so? — Mich dünkt es. — Sieh
also zu Hippothales, daſs du dich nicht alles
dessen schuldig machst durch dein Dichten.
Denn ich glaube doch, demjenigen der durch
seine Dichtungen sich selbst schadet, wirst du
nicht zugestehn wollen, daſs er ein guter Dich-
ter sei, da er sich selbst zum Schaden ist. —
Nein, beim Zeus, sagte er, das wäre ja groſse
Unvernunft. Aber deshalb eben, o Sokrates,
vertraue ich mich dir, und hast du etwas ande-
res, so rathe mir, worüber man denn reden und
was man thun muſs um dem Geliebten angenehm
zu werden. — Nicht leicht, sprach ich, ist das
zu sagen: wolltest du aber bewirken, daſs er
mir selbst zum Gespräch käme, so könnte ich
dir vielleicht einen Versuch zeigen, was mit
ihm zu reden ist anstatt dessen, was, wie diese
sagen, du redest und singst. — Das, sagte er,

ist nichts schweres. Denn wenn du nur hier mit dem Ktesippos hineingehst und dich niedersezest im Gespräch, so glaube ich wird er schon von selbst herzukommen; denn hörbegierig, o Sokrates, ist er vor Allen. Zumal sie nun die Hermaien feiern, sind Knaben und Jünglinge ohne Unterschied zusammen; er kommt dir also gewifs. Wo nicht, so ist er doch sehr bekannt mit dem Ktesippos durch dessen Vetter Menexenos, der sein vertrautester Freund ist unter allen. Ktesippos also kann ihn rufen, wenn er ja nicht von selbst kommt. — So sprach ich müssen wir es machen; und somit nahm ich den Ktesippos und ging in die Palaistra, die Andern aber gingen hinter uns.

Als wir nun hineintraten, fanden wir dort die Knaben nach vollbrachtem Opfer und fast aller heiligen Dinge Vollendung, Alle schön geschmükt mit Knöcheln spielend. Die meisten nun spielten im Vorhofe draufsen; einige aber auch in einem Winkel des Auskleidegemachs, spielten grade und ungrade mit gar vielen Knöcheln, die sie aus den Körbchen vorholten. Um diese her standen Andere zusehend, deren einer dann auch Lysis war, welcher dastand unter den Knaben und Jünglingen bekränzt und durch sein Ansehn sich auszeichnend vor Allen, nicht
207 etwa nur schön zu heifsen verdienend, sondern schön und edel. Wir nun bogen um und sezten uns gegenüber, denn dort war es ruhig, und redeten etwas mit einander. Lysis aber sah sich häufig um nach uns, und hatte offenbar grofse Lust sich zu uns zu gesellen. So lange nun war er bedenklich und verlegen, allein heranzukommen; hernach kam Menexenos währendes Spiels aus dem Vorhofe herein, und als er mich und den Ktesippos gewahr ward,

kam er um sich zu uns zu sezen. Als das Lysis sah, folgte er ihm und sezte sich ebenfalls zu uns neben den Menexenos. Darauf nun traten auch die Andern herzu, und auch Hippothales, da er mehrere herumstehen sah, verstekte sich hinter diesen, und stellte sich, wo er glaubte vom Lysis nicht gesehen zu werden, aus Furcht es möchte ihm zuwider sein, und so ganz nahe bei hörte er zu. Ich also wendete mich zum Menexenos, und sagte: Welcher von euch, o Sohn des Demophon, ist wohl der Aeltere? — Wir streiten darüber, antwortete er. — Auch wohl darüber, sprach ich, könntet ihr streiten, welcher der Vornehmere wäre? — Allerdings. — Gewifs auch welcher der Schönere, eben so? Da lachten sie beide. Keinesweges aber, sprach ich weiter, will ich fragen, welcher der Reichere ist von euch beiden, denn ihr seid ja Freunde, nicht wahr? — Gar sehr, sagten sie. — Und Freunden ist ja alles gemein, wie man sagt. So dafs hierin keine Verschiedenheit statt finden kann, wenn ihr anders die Wahrheit sagt von eurer Freundschaft. — Das gaben sie zu. — Und hierauf war ich eben im Begriff zu fragen, welcher wohl der gerechtere und weisere wäre von ihnen. Indem aber kam einer dem Menexenos zu sagen, der Meister der Palaistra riefe nach ihm; es schien mir, als habe er die Opferschau.

Dieser also ging weg; ich aber fragte den Lysis weiter, und sagte: Gewifs, o Lysis, lieben dich dein Vater und deine Mutter sehr? — Allerdings, sagte er. — Also wollten sie auch wohl, dafs du so glüklich wärest als möglich? — Wie sollten sie nicht? — Scheint dir aber der glüklich zu sein, welcher dient, und nichts thun darf, wozu er Lust hat? — Beim

Zeus, mir nicht, sagte er. — Also wenn die Eltern dich lieben, und wünschen dafs du glüklich seist: so sorgen sie doch gewifs auf alle Weise dafür, dafs du ganz zufrieden bist? — Wie sollten sie nicht? sagte er. — Sie lassen dich also thun, was du willst, und schelten dich um nichts, oder verwehren dir etwas zu thun, wozu du Lust hast? — Ja wohl, beim Zeus, wehren sie mir, o Sokrates, und das gar Vieles. — Wie sagst du? sprach ich, Sie wollen, dafs es dir wohl gehe, und verwehren dir doch zu thun was du willst? Sage mir doch
208 dieses. Wenn du Lust hättest, auf einem von des Vaters Wagen zu fahren, und die Zügel selbst zu führen, wenn Wettlauf gehalten wird, würden sie dich nicht lassen, sondern es dir verwehren? — Beim Zeus, sagte er, sie würden mich doch nicht lassen. — Aber wen denn? — Da ist ein Wagenführer, der bekommt seinen Lohn vom Vater. — Wie sagst du? und einem Miethling erlauben sie eher als dir zu thun was er will mit den Pferden, und geben dem dafür auch noch Geld? — Aber wie anders? sprach er. — Doch das Maulthiergespann glaube ich immer werden sie dir erlauben zu regieren, und auch wenn du die Peitsche nehmen und sie schlagen wolltest, würden sie es zugeben. — Woher, sagte er, würden sie es zugeben? — Wie denn, sprach ich, darf Niemand sie schlagen? — Ja freilich, sagte er, der Maulthiertreiber. — Und ist der ein Knecht oder ein Freier? — Ein Knecht. — Einen Knecht also, wie es scheint, achten sie höher als dich ihren Sohn, und übergeben ihm das ihrige lieber als dir, und lassen ihn thun was er will, dir aber verwehren sie es? So sage mir doch noch dieses, lassen sie dich wohl dich selbst regieren, oder erlauben sie dir

auch dieses nicht? — Wie sollten sie das doch erlauben! sagte er. — Sondern es regiert dich einer? — Hier der Knabenführer, sprach er. — Ist der auch ein Knecht? — Was sonst? unserer wenigstens. — Gewiſs, sagte ich, das ist arg, daſs du ein Freier von einem Knechte regiert wirst! Was thut aber eigentlich dieser Knabenführer, daſs er dich regiert? — Er führt mich eben zum Lehrer. — Und gebieten dir die etwa auch, die Lehrer? — Allerdings ja. — Gar viele Herren und Gebieter sezt dir also dein Vater recht mit Bedacht. Aber doch wenn du nach Hause kommst zur Mutter, läſst diese dich, damit du ihr recht vergnügt seist, alles thun was du willst, es sei nun an der Wolle oder am Weberstuhl, wenn sie webt? Denn gewiſs, sie verbietet dir weder die Weberlade anzurühren noch das Schiff, noch was sonst irgend zu ihrer Weberei gehört? — Da lachte er und sagte, beim Zeus, o Sokrates, nicht nur verbietet sie mirs, sondern ich bekäme gewiſs Schläge, wenn ich etwas anrührte. — Herakles! sagte ich, hast du auch etwa dem Vater etwas zu leide gethan oder der Mutter? — Beim Zeus, sagte er, ich nicht. — Aber weshalb verwehren sie dir so mit Gewalt glüklich zu sein und zu thun was du willst, und halten dich den ganzen Tag über immer unter Jemandes Befehlen, mit einem Wort, daſs du fast gar nichts thun kannst, was du möchtest? So daſs, wie es scheint, dir weder aller dieser Reichthum etwas nuzt, denn jeder Andere hat ja mehr darüber zu gebieten als du, noch auch diese so vorzügliche Gestalt, denn auch deinen Körper hütet und pflegt ja ein Anderer: du aber, o Lysis, hast über nichts zu gebieten, und kannst nichts thun was du möchtest. — Ich habe eben, 209

sprach er, noch nicht die Jahre dazu, o Sokrates. — Das mag es wohl nicht sein, o Sohn des Demokrates, sagte ich, was dich hindert! Denn dergleichen, glaube ich, überlassen dir doch der Vater sowohl als die Mutter, und warten nicht erst bis du die Jahre habest, zum Beispiel wenn sie etwas wollen vorgelesen haben oder geschrieben, werden sie es, denke ich, dir eher auftragen als irgend Einem im Hause. Nicht so? — Zuverlässig, sagte er. — Und nicht wahr, hier steht dir frei, welchen Buchstaben du willst zuerst zu schreiben und zum zweiten; und eben so beim Lesen; und wenn du deine Lyra nimmst, glaube ich, wehrt dir weder Vater noch Mutter, welche Saite du willst, höher zu stimmen oder tiefer, und mit dem Finger zu kneipen oder mit dem Plektron zu schlagen. Oder verwehren sie dirs? — Ganz und gar nicht. — Was mag also nur, o Lysis, die Ursach sein, dafs sie dir hier nicht wehren, wohl aber in dem, was wir vorher sagten? — Ich glaube, sprach er, weil ich dieses verstehe, jenes aber nicht. — Wohl, antwortete ich, Bester! Nicht also deine Jahre erwartet dein Vater, um dir alles zu überlassen, sondern welchen Tag er glauben wird, du seist klüger als er, an dem wird er dir sich selbst und alles das Seinige überlassen. — Das glaube ich selbst, sagte er. — Wohl, sprach ich; wie aber der Nachbar? hat der nicht dieselbe Regel deinetwegen, wie dein Vater? Meinst du, er wird dir sein Hauswesen zu verwalten überlassen, sobald er glaubt, du verstehest dich besser auf die Haushaltungskunst als er, oder er wird ihm dann noch selbst vorstehen wollen? — Er wird es mir überlassen, meine ich. — Und wie die Athener? glaubst du, sie werden dir nicht ihre

Angelegenheiten übergeben, wenn sie merken, dafs du Klugheit genug besizest? — Ich glaube es. — Und beim Zeus, fuhr ich fort, wie wohl der grofse König? ob er wohl seinem ältesten Sohn, auf den die Regierung von Asien kommt, wenn Fleisch gekocht wird eher erlauben wird alles in die Brühe zu werfen, was er nur hineinwerfen will, als uns, wenn wir nämlich zu ihm kämen, und ihm zeigten, dafs wir uns besser verständen als sein Sohn auf die Zubereitung der Speisen? — Uns offenbar, sagte er. — Und jenen zwar würde er auch nicht das mindeste hineinwerfen lassen, uns aber, wollten wir auch ganze Hände voll Salz nehmen, liefse er doch hineinwerfen. — Wie sollte er nicht? — Wie aber wenn sein Sohn an den Augen litte, liefs er ihn wohl an seinen eignen Augen etwas thun, wenn er ihn für keinen Arzt hält, oder verböte er es ihm? — Er verböte es gewifs. — Uns aber, wenn er uns für Arzneikundige hielte, wollten wir ihm auch die Augen aufreifsen und mit Asche einstreuen, würde er doch, meine ich, nicht wehren, wenn er glaubte, dafs wir es gründlich verständen. — Du hast Recht. — Würde er nicht auch alles andere
eher uns überlassen als sich und seinem Sohne, 210
worin nämlich wir ihm weiser zu sein schienen als sie beide? — Nothwendig, o Sokrates. — So verhält es sich also, lieber Lysis, sagte ich. Darüber, wovon wir uns richtige Einsichten erworben, wird Jedermann uns schalten lassen, Hellenen und Ausländer, Männer wie Frauen; wir werden darin thun was wir nur wollen, und Niemand wird uns gern hindern, sondern wir werden hierin ganz frei sein, und auch gebietend über Andere, und dieses wird das unsrige sein, denn wir werden Genufs davon ha-

ben. Wovon wir aber keinen Verstand erlangt haben, damit wird uns Niemand verstatten zu thun was uns gut dünkt; sondern Alle werden uns hinderlich sein, soviel sie können, nicht die Fremden allein, sondern Vater und Mutter, und wenn uns Jemand noch näher verwandt sein könnte als sie. Vielmehr werden wir selbst was diese Dinge betrifft Andern folgsam sein, und sie werden uns also fremd sein, denn wir werden keinen Genufs von ihnen haben. Räumst du ein, dafs es sich so verhalte? — Ich räume es ein. — Werden wir also Jemanden lieb sein, und wird uns Jemand lieben in Hinsicht auf dasjenige, wozu wir unnüz sind? — Nicht füglich, sagte er. — Jezt also liebt weder dich dein Vater noch sonst Jemand Jemanden in sofern er unbrauchbar ist. — Es ist nicht zu glauben, sagte er. — Wenn du aber verständig wirst, o Sohn, dann werden Alle dir freund und alle dir zugethan sein: denn du wirst brauchbar sein und gut. Wenn aber nicht: so wird weder irgend ein Anderer dir freund sein, noch selbst dein Vater, oder deine Mutter, oder deine Verwandten. Ist es also wohl möglich, o Lysis, sich damit viel zu wissen, worin man noch nichts weifs? — Und wie könnte man, sagte er. — Wenn also du noch des Lehrers bedarfst, weifst du noch nicht? — Richtig. — Also weifst du dich auch nicht viel wenn du doch noch unwissend bist. — Wahrlich, o Sokrates, sagte er, ich glaube auch nicht.

Als ich dies von ihm hörte, sah ich mich um nach dem Hippothales, und beinahe hätte ich mich verredet. Denn ich war schon im Begriff ihm zu sagen: So, o Hippothales, mufs man mit dem Liebling reden, ihn demüthigend und zur Ordnung bringend, nicht aber ihn aufblähend

blähend und verwöhnend. Da ich ihm aber ansah, wie er ganz in Angst und Verwirrung war über das Gesagte, erinnerte ich mich, dafs er wollte, Lysis solle nicht einmal merken, dafs er dabei stehe. Also begriff ich mich wieder, und hielt mit der Rede an mich, und darüber kam auch Menexenos zurükk, und sezte sich neben den Lysis, von welchem Plaz er aufgestanden war. Lysis nun gar kindlich und freund- 211
lich, sagte mir ganz leise damit es Menexenos nicht höre, Was du mir gesagt hast, o Sokrates, das sage doch auch dem Menexenos. — Ich antwortete, Dieses kannst du ihm ja sagen, o Lysis, denn du hast sehr genau Acht gegeben. — Das freilich, sagte er. — Versuche also, sprach ich, es möglichst im Gedächtnisse zu behalten, damit du ihm Alles genau sagen kannst. solltest du aber etwas davon vergessen haben, so frage mich wieder, sobald du mich nur antriffst. — Wohl, sagte er, so will ich es machen, o Sokrates, aufs allergenauste, verlasse dich darauf. Aber sage ihm etwas anderes, damit ich auch zuhöre, bis es Zeit ist nach Hause zu gehen. — Ja, das mufs ich wohl thun, sprach ich, zumal du es wünschest. Aber sieh auch zu, wie du mir helfen willst, wenn Menexenos drauf ausgeht mich zu widerlegen. Oder weifst du nicht, dafs er sehr streitbar ist? — Ja, beim Zeus, sagte er, gewaltig. Deshalb eben will ich, dafs du dich mit ihm unterredest. — So, sprach ich, damit ich mich lächerlich mache? — Nein, beim Zeus, sondern damit du ihn etwas züchtigest. — Woher? sprach ich, das ist nicht leicht. Denn er ist ein gewaltiger Mensch, ein Schüler des Ktesippos; und da ist auch er selbst, siehst du

ihn nicht? der Ktesippos! — Kümmere du dich um niemand, o Sokrates, sagte er, sondern geh rede mit ihm. — So mufs ich wohl anfangen, sprach ich. — Indem wir dieses noch unter uns redeten, fragte Ktesippos: Ihr da, was thut ihr euch da gütlich allein, wovon ihr uns nichts mittheilen wollt? — Allerdings, sagte ich, wollen wir mittheilen. Dieser nämlich versteht etwas nicht, was ich sage, meint aber Menexenos werde es wissen, und heifst mich, diesen fragen. — Warum also fragst du ihn nicht? sagte Ktesippos. — Eben will ich es thun, sprach ich.

Sage mir also, o Menexenos, was ich dich fragen werde. Ich trage nämlich von Kindheit an grofs Verlangen nach einer Sache, wie denn Jeder so die seinige hat. Denn einer hat grofse Lust Pferde zu haben, einer Hunde, einer Geld, einer Ehre. Ich aber bin gegen alle diese Dinge ziemlich gleichgültig, dagegen aber auf den Besiz von Freunden ganz leidenschaftlich, und einen guten Freund zu haben wäre mir lieber als die beste Wachtel oder der beste Hahn von der Welt; ja, beim Zeus, lieber als ein Pferd oder ein Hund; und ich glaube beim Hunde, ich würde allem Golde des Dareios bei weitem den Besiz eines Freundes vorziehn, weit mehr noch als Dareios selbst; so sehr bin
212 ich ein Freundelieb. Indem ich nun euch sehe, dich und den Lysis, bin ich erstaunt und preise euch glüklich, dafs euch so jung schon gelungen ist dieses Besizthum schnell und leicht zu erwerben, und du dir diesen so schnell und sehr zum Freunde erworben hast, und dieser wiederum dich. Ich aber bin so weit von der Sache, dafs ich nicht einmal dieses weifs, auf

welche Art einer des andern Freund wird, sondern eben dieses von dir erfragen will, als einem Kundigen. Sage mir also, wenn einer einen liebt, welcher wird des andern Freund, der Liebende des Geliebten, oder der Geliebte des Liebenden? oder macht das keinen Unterschied? — Mir wenigstens, sagte er, scheint es keinen Unterschied zu machen. — Wie sagst du? sprach ich! beide also werden einander freund, wenn auch nur der eine den andern liebt? — Mich wenigstens, sagt er, dünkt es so. — Wie doch? geschieht es nicht, daſs der Liebende nicht wieder geliebt wird von dem den er liebt? — Es geschieht. — Und wie? geschieht es auch, daſs der Liebende gehaſst wird? wie doch manchmal die Liebhaber mit den Lieblingen dran zu sein glauben. Denn wiewohl liebend so sehr es nur irgend möglich ist, meinen doch Einige, daſs sie nicht wieder geliebt, Andere gar, daſs sie gehaſst werden. Oder dünkt dich dieses nicht wahr zu sein? — Sehr wahr, sagte er. — Und in einem solchen Falle, sprach ich, liebt doch der Eine, der Andere wird geliebt? — Ja. — Welcher also von ihnen ist des Andern Freund? der Liebende des Geliebten, mag er nun wieder geliebt werden oder auch gehaſst? oder der Geliebte des Liebenden? Oder ist im Gegentheil keiner von beiden in diesem Falle des Andern Freund, wenn nicht beide einander lieben? — Es hat wohl das Ansehen, als verhielte es sich auf die lezte Art. — Anders also scheint es uns jezt als es vorher schien. Damals nämlich, daſs wenn auch nur der Eine liebt, beide Freunde wären: jezt aber, daſs wenn nicht beide lieben, keiner Freund ist. — So kommt es heraus,

sagte er. — Das Liebende ist also auch keinem freund, was nicht wiederliebt? — Es scheint nicht. — Also ist auch der kein Pferdefreund, den seine Pferde nicht wieder lieben, noch auch Wachtelfreund, noch Hundefreund, noch Weinfreund, noch Weisheitsfreund, welchen die Weisheit nicht wiederliebt? Oder liebt zwar Jeder von diesen seinen Gegenstand, ist ihm aber doch nicht freund, sondern der Dichter hat unrichtig gesprochen, welcher sagt: Glücklich, wer, denen er freund ist, Kinder und muthige Pferde, Hunde zur Jagd, Gastfreund' auch in der Ferne besizt? — Nicht so scheint es mir wenigstens. — Sondern richtig dünkt er dich zu reden? — Ja. — Der Liebende ist also allerdings dem Geliebten freund, wie es scheint, o Menexenos, dieser mag ihn nun lieben oder hassen. So wie auch den Kindern, theils den ganz jungen, welche noch nicht lieben, theils auch denen, welche hassen, wenn sie eben von der Mutter oder dem Vater gezüchtiget worden, dennoch selbst
213 in dieser Zeit, wenn sie hassen, die Eltern über alles in der Welt freund sind. — Mir, sagte er, scheint es so zu sein. — Nicht also der Geliebte ist Freund nach dieser Rede, sondern der Liebende. — Das ist deutlich. — Also ist auch der Hassende feind, nicht der Gehaſste? — So scheint es. — Viele also lieben die, welche ihnen feind sind, und hassen dagegen die, welche ihnen freund sind, und sind also den Feinden freund und dagegen den Freunden feind, wenn nämlich der Liebende Freund ist, und nicht der Geliebte? Dieses aber ist doch groſse Unvernunft, lieber Freund, oder vielmehr, glaube ich, gar unmöglich, dem

Feinde freund sein und dem Freunde feind? — Sehr recht, sagte er, hast du offenbar, o Sokrates. — Also wenn dieses unmöglich ist, so wäre wohl der Geliebte dem Liebenden freund? Das leuchtet ein. — Also auch der Gehafste dem Hassenden feind? — Nothwendig. — Wird aber nicht so herauskommen, dafs wir nothwendig dasselbe zugeben müssen, wie bei dem Vorigen, dafs oft einer freund ist dem der ihm nicht freund ist, oft auch dem, der ihm feind ist, wenn Jemand geliebt wird nicht wieder liebend, oder wohl gar hassend; dafs auch oft einer feind ist dem der ihm nicht feind ist, sondern wohl gar freund, wenn Jemand gehafst wird nicht wieder hassend, oder wohl gar liebend? — So scheint es zu werden, sagte er. — Was also sollen wir machen, sprach ich, wenn weder die Liebenden Freunde sein sollen, noch auch die Geliebten, noch auch nur die zugleich Liebenden und Geliebten, sondern wir von Andern aufser diesen behaupten sollen, dafs sie einander freund werden? — Beim Zeus, sagte er, o Sokrates, ich weifs gar keinen Rath. — Haben wir auch etwa, sprach ich, o Menexenos, unsere Untersuchung überall unrichtig angelegt? — So dünkt es mich wohl, o Sokrates, sagte Lysis, und wie er es gesagt, so erröthete er. So dafs das Wort ihm schien wider Willen entschlüpft zu sein, weil er mit ganzer Seele darauf achtete, was gesprochen ward. Und so hatte er offenbar auch, als er zuhörte, immer gethan.

Ich also, theils weil ich den Menexenos ausruhen wollte, theils auch in der Freude über Jenes Nachdenklichkeit, wechselte um, und die Rede an den Lysis richtend sagte ich: O Ly-

sis, du scheinst mir richtig zu sprechen, denn wenn wir unsere Untersuchung recht angelegt hätten, so würden wir schwerlich so in die Irre gerathen sein. Hier also lafs uns nicht weiter gehen, denn sie ist offenbar gar ein schlimmer Weg diese Untersuchung; sondern wo wir abgelenkt haben, da, glaube ich, müssen wir weiter gehn, und nach den Dichtern untersuchen. Denn diese sind doch gleichsam unsere Väter und Führer in der Weisheit. Sie reden aber so, dafs sie sich wahrlich nicht schlecht erklären über Freunde, wer sie sind, sondern der Gott selbst, sagen sie, führe sie einander zu,
214 und mache sie zu Freunden. Es lautet aber dieses bei ihnen wo ich nicht irre so: Wie doch stets den Gleichen ein Gott gesellet zum Gleichen, und ihn bekannt macht. Oder sind dir diese Verse niemals vorgekommen? — Mir wohl, sagte er. — Auch wohl Schriften sehr weiser Männer sind dir vorgekommen, welche eben dasselbe sagen, dafs das Aehnliche dem Aehnlichen nothwendig immer freund sei. Und dies sind die, welche von der Natur und dem All reden und schreiben. — Richtig, sagte er. — Sprechen sie also wahr? — Vielleicht, sagte er. — Vielleicht, sprach ich, zur Hälfte, vielleicht aber auch ganz, und wir verstehen es nur nicht. Denn uns scheint der Böse dem Bösen, je näher er ihm kommt, und je genauer er mit ihm umgeht, um desto mehr feind werden zu müssen. Denn er beleidigt; die Beleidigenden aber und Beleidigten können unmöglich Freunde sein. Nicht so? — Gewifs, sagte er. — Auf diese Art also wäre von dem Gesagten die Hälfte nicht wahr, wenn doch die Bösen einander auch ähnlich sind. — Du hast Recht.

— Aber mich dünkt, sie wollen nur von den
Guten sagen, dafs sie einander ähnlich sind
und freund; die Bösen aber, was ja auch von
ihnen gesagt wird, wären niemals nicht einmal
sich selbst ähnlich, sondern veränderlich und
nicht zu berechnen. Was aber sich selbst un-
ähnlich ist, und mit sich selbst in Zwiespalt,
damit hat es gute Wege, dafs es jemals sollte
einem andern ähnlich werden und freund.
Oder meinst du nicht auch so? — Ich aller-
dings, sagte er. — Dieses also, o Freund,
wollen jene, wie mich dünkt, andeuten, wel-
che sagen das Aehnliche sei dem Aehnlichen
freund, dafs nämlich nur der Gute und nur dem
Guten freund ist, der Böse aber niemals we-
der mit dem Guten noch mit dem Bösen zu
einer wahren Freundschaft gelangt. Stimmst du
mit ein? — Er bejahete es. — Das also hät-
ten wir nun, welche Menschen Freunde sind;
denn die Rede zeigt ganz deutlich an, es sind
die welche gut sind. — So, sagte er, scheint
es allerdings. — Auch mir, sprach ich; wie-
wohl eines verdriefst mich daran. Komm also,
und um Zeus willen, lafs uns betrachten was
ich zu sehen glaube. Der Aehnliche ist dem
Aehnlichen, sofern er ähnlich ist, freund; und
ist ein solcher einem solchen auch nüzlich.
Oder vielmehr so: jedes Aehnliche, welchen
Nuzen kann es jedem Aehnlichen wohl bringen,
oder welchen Schaden ihm zufügen, den es
nicht auch sich selbst thäte? oder überhaupt,
was ihm anthun, was nicht auch jedes sich
selbst anthun könnte? Solche Dinge also, wie
können sie Anhänglichkeit an einander haben, da
sie einander gar keine Hülfe gewähren? Kann 215
es irgendwie sein? — Es kann gar nicht sein.

— Und ohne Anhänglichkeit, wie kann etwas freund sein? — Auf keine Weise. — Allein so ist zwar der Aehnliche dem Aehnlichen nicht freund, wohl aber könnte der Gute dem Guten, sofern er gut, nicht sofern er ähnlich ist, freund sein? — Vielleicht. — Wie aber? wird nicht der Gute, in wiefern er gut ist, in sofern auch sich selbst genügen? — Ja. — Der aber sich selbst genügt bedarf keines Andern, soweit dieses Genügen geht? — Wie sollte er? — Der aber keines bedarf, wird auch keinem anhängen? — Freilich nicht. — Der aber keinem anhängt, wird auch keinen lieben? — Nicht füglich. — Und der nicht liebt, ist doch wohl nicht freund? — Nein, offenbar. — Wie also können uns nur überall Gute mit Guten freund werden, welche weder in der Abwesenheit sich nach einander sehnen, denn sie genügen Jeder sich selbst auch einzeln, noch auch vereinigt irgend Nuzen von einander haben? Wie ist zu bewerkstelligen, daſs solche einander sehr werth seien? — Auf keine Art, sagte er. — Freunde aber können sie doch nicht sein, wenn sie einander nicht sehr werth sind. — Das ist richtig. — Sieh also zu, o Lysis, wie wir übel ankommen! Werden wir auch etwa um ein Ganzes dabei betrogen? — Wie so, sprach er. — Ich habe schon irgendwann einen sagen gehört, und erinnere mich dessen izo, daſs das Aehnliche dem Aehnlichen, also auch der Gute dem Guten am meisten feind wäre. Ja auch den Hesiodos führte er zum Zeugen an, sagend, daſs ja auch ein Töpfer ist feind dem Anderen, Sängern die Sänger, Bettlern der Bettler sogar, und von allem andern zeigte er auf gleiche Weise, daſs

nothwendig das Aehnlichste am meisten mit Neide, Streit und Feindschaft gegen einander erfüllt sein müsse, das Unähnlichste aber mit Freundschaft. Denn dem Reichen sei der Arme genöthiget Freund zu sein, und dem Starken der Schwache des Beistandes wegen, und dem Arzt der Kranke, und jeder Unkundige müsse sich anhängen an den Kundigen und ihn lieben. Ja auch noch weiter führte er den Saz aus in einem höheren Sinne behauptend, daſs weit gefehlt das Aehnliche sei dem Aehnlichen freund, vielmehr das Gegentheil hievon sich zeige, und das Entgegengesezte dem Entgegengesezten am meisten freund sei. Denn dessen begehre ein Jedes, nicht aber des Aehnlichen, das Trokne nämlich des Feuchten, das Kalte des Warmen, das Bittre des Süſsen, das Scharfe des Stumpfen, das Leere der Erfüllung und das Volle der Ausleerung, und so alles Andere auf dieselbige Weise. Denn jedes Gegentheil sei Nahrung für sein Gegentheil, von dem Aehnlichen aber habe das Aehnliche gar keinen Genuſs. Und zwar, o Freund, 216
dünkte er sich recht wichtig, da er dieses sagte; denn er sprach sehr gut. Euch aber, sprach ich, wie gefällt seine Rede? — Sehr gut, sagte Menexenos, soviel man so hören kann. — Wollen wir also annehmen, daſs jedem sein Entgegengeseztes auch am meisten freund ist? — Das wollen wir. — Wohl, sprach ich, ist es auch nicht ungereimt, Menexenos? und werden nicht voller Freuden sogleich die hochweisen streitkundigen Männer auf uns losgesprungen kommen, und uns fragen, ob nicht der stärkste Gegensaz zur Feindschaft die Freundschaft wäre? Was nun sollen wir die-

sen antworten? Oder müssen wir nicht nothwendig zugeben, es sei wahr was sie sagen? — Nothwendig. — Ist also, werden sie sagen, Feindschaft der Freundschaft freund, oder Freundschaft der Feindschaft? — Keines von beiden, sprach er. — Aber doch das Recht dem Unrecht, oder das Besonnene dem Unbändigen, oder das Gute dem Bösen? — Mir scheint es nicht sich so zu verhalten. — Dennoch aber, sagte ich, wenn der Entgegensezung wegen eins dem andern freund wird, müssen auch diese freund sein. — Nothwendig. — Weder also ist das Aehnliche dem Aehnlichen freund noch das Entgegengesezte dem Entgegengesezten. — Es läſst sich nicht so an. — Laſs uns aber auch dieses noch sehen: verbirgt sich uns auch nicht die Freundschaft noch mehr, und ist nichts von dem allen, sondern es wird nur so etwa das weder gut noch böse dem Guten freund. — Wie, sagte er, meinst du? — Ja, beim Zeus, sprach ich, ich weiſs es nicht, sondern ich bin in der That selbst schwindlich von der Verwirrung der Sache; und so wird wohl am Ende nach dem alten Sprichwort das Schöne das Liebe sein. Wenigstens läſst dieses sich an wie etwas gar weiches, glattes, schlüpfriges. Darum auch vielleicht entschlüpft es uns so leicht und entkommt uns, weil es so geartet ist. Ich meine nämlich das Gute sei schön. Meinst du nicht auch? — Ich ebenfalls. — Ich meine also nur gleichsam ahndend, daſs dem Schönen und Guten das weder gut noch böse freund ist. In welcher Beziehung aber ich dieses ahnde, das höre. Ich denke mir nämlich dieses als drei verschiedene Gattungen, erst das Gute, dann das Böse,

dann das weder gut noch böse. Wie du? — Auch i h, sagte er. — Und dafs weder das Gute dem Guten, noch auch das Böse dem Bösen, noch auch das Gute dem Bösen freund ist, wie auch die bisherige Rede nicht zuläfst. Also bleibt, wenn nämlich etwas einem freund sein soll, nur übrig, dafs das weder gut noch böse freund sein kann entweder dem Guten oder solchem wie es selbst ist. Denn dem Bösen kann doch nichts freund sein. — Richtig. — Aber auch nicht das Aehnliche dem Aehnlichen, sagten wir vorhin. Nicht wahr? — Ja. — Also kann auch nicht dem weder gut noch bösen dasjenige freund sein, was eben so ist? — Nein wie man sieht. — Es folgt also, dafs allein das weder gut noch böse dem Guten allein kann freund werden. — Nothwendig, wie
es das Ansehn hat. — Wird uns aber auch, 217
sagte ich, ihr Kinder, das jezt gesagte richtig führen? Wenn wir zum Beispiel betrachten wollen den gesunden Leib, der bedarf weder der Arzneikunst noch Hülfe; denn er ist sich selbst genug, so dafs kein Gesunder einem Arzte freund wird der Gesundheit wegen. Nicht wahr? — Keiner. — Aber der Kranke, glaube ich, der Krankheit wegen? — Wie sollte er nicht? — Und die Krankheit ist doch ein Uebel, die Arzneikunst aber etwas Hülfreiches und Gutes? — Ja. — Der Leib aber ist doch sofern er Leib ist weder gut noch böse? — So ist es. — Genöthiget aber wird der Leib der Krankheit wegen der Arzneikunde anzuhängen und sie zu lieben? — So scheint es mir. — Das weder bös noch gute also wird freund dem Guten wegen einer bösen Anhaftung? — So folgt es. — Offenbar aber doch ehe es noch

durch das ihm anhaftende Böse selbst böse geworden ist. Denn, böse geworden, könnte es doch nicht mehr des Guten begehren und ihm freund sein; denn unmöglich, behaupteten wir, kann das Böse dem Guten freund sein. — Es ist auch unmöglich. — So erwäget denn, was ich sage. Ich sage nämlich, dafs Einiges zwar wie das was ihm anhaftet selbst auch so ist, anderes aber nicht. Wie wenn Jemand mit irgend einer Farbe etwas bestreicht, so haftet doch auf dem Bestrichenen das Aufgestrichene. — Allerdings. — Ist aber dann auch das Bestrichene der Farbe nach so wie das darauf befindliche? — Ich verstehe nicht, sagte er. — Aber doch so, sprach ich. Wenn Jemand deine goldfarbigen Haare mit Bleiweifs bestriche, wären sie dann wohl weifs, oder schienen sie nur so? — Sie schienen nur. — Doch aber haftete an ihnen die Weifse. — Ja. — Nichts desto weniger aber wären sie doch nicht weifs, sondern ohnerachtet der anhaftenden Weifse sind sie weder weifs noch schwarz. — Richtig. — Wenn aber, o Freund, das Alter ihnen diese nemliche Farbe mitgetheilt hat, dann sind sie geworden wie das ihnen anhaftende, weifs nämlich wegen des Anhaftens der Weifse. — Wie könnte es anders sein? — Hiernach also frage ich eben, ob das, worauf etwas haftet, immer so ist wie das daran haftende? oder ob nur wenn es auf eine gewisse Weise daran haftet jenes eben so sein wird, wenn aber anders dann nicht? — Das lezte also, sagte er. — Auch das weder gut noch böse ist also bisweilen bei daran haftendem Bösen noch nicht böse, in andern Fällen aber ist es schon ein solches geworden. — Allerdings. — Also wenn es

noch nicht böse ist ohnerachtet des daran haftenden Bösen, so erregt eben dieses Anhaften ihm ein Verlangen nach dem Guten; ein bösemachendes Anhaften aber beraubt es dieses Verlangens sowohl als auch der Freundschaft zum Guten. Denn nun ist es kein weder gut noch böses mehr, sondern ein Böses, und das Böse war dem Guten nicht freund. — Freilich nicht. 218
— Dem gemäſs könnten wir daher auch sagen, daſs die schon Weisen nicht mehr Weisheitsfreunde sind, seien dies nun Götter oder Menschen, noch auch diejenigen ihr freund sind, welche den Unverstand so an sich haben daſs sie böse sind; denn kein Böser und Ungelehriger liebt die Weisheit. Uebrig also bleiben diejenigen, welche jenes Uebel zwar haben, den Unverstand, noch nicht aber dadurch unverständig und gelehrig geworden, sondern noch der Meinung sind, sie wüſsten das nicht, was sie wirklich nicht wissen. Daher auch nur diejenigen philosophiren, welche noch weder gut noch böse sind, alle Bösen aber philosophiren nicht, noch auch die Guten. Denn weder das Entgegengesezte war dem Entgegengesezten freund noch das Aehnliche dem Aehnlichen, wie sich gezeigt hatte in unsern vorigen Reden. Oder erinnert ihr euch nicht? — Sehr gut, sagten sie. —

Jezt also haben wir, sprach ich, o Lysis und Menexenos, ganz sicher ausgefunden was freund ist und was nicht? Wir behaupten nämlich sowohl in Betreff der Seele als des Leibes und überall sei nur das weder gut noch böse wegen Anhaftung eines Bösen freund dem Guten. — Auf alle Weise wollten sie behaupten und einräumen daſs es sich so verhalte. —

Und auch ich selbst freute mich sehr, als hätte
ich wie ein Jäger nun zur Genüge was ich ge-
jagt hatte. Hernach aber kam mir, ich weiſs
nicht woher, der seltsamste Verdacht, daſs
wohl Alles nicht wahr wäre, was wir zusam-
men ausgefunden hatten. Und sehr verdrieſs-
lich sagte ich: O weh, Lysis und Menexenos,
wir werden wohl nur im Traume den Schaz
gehoben haben. — Was ist wieder, fragte Me-
nexenos? — Ich fürchte, sprach ich, wie auf
prahlerische Menschen, so sind wir wohl auf eben
solche falsche Gedanken über die Freundschaft
gekommen. — Woher? fragte er. — Laſs es
uns so betrachten, sprach ich. Wer freund ist,
ist der Jemanden freund oder nicht? — Noth-
wendig, sagte er. — Und um keines End-
zweks willen, auch keiner Ursach wegen? oder
wegen etwas und um etwas willen? — Um et-
was und wegen etwas. — Ist er nun auch die-
ser Sache freund, um derentwillen er der an-
dern freund ist, oder ist er ihr weder freund
noch feind? — Ich folge dir nicht recht, sagte
er. — Kein Wunder, sprach ich. Aber so
wirst vielleicht du besser folgen, und, denke
ich, auch ich besser wissen was ich meine.
Der Kranke, sagten wir eben, ist dem Arzt
freund. Nicht wahr? — Ja. — Und zwar der
Krankheit wegen um der Gesundheit willen ist
er dem Arzte freund? — Ja. — Die Krank-
heit aber ist etwas böses? — Wie sollte sie
nicht? — Die Gesundheit aber, ist die gut
oder böse oder keines von beiden? — Gut,
219 sprach er. — Wir sagten also, wie es scheint,
der Leib, weder gut noch böse, wäre wegen
der Krankheit, das heiſst etwas bösen, der
Arzneikunst freund. Die Arzneikunst aber ist

etwas gutes; und um der Gesundheit willen empfängt die Arzneikunst die Freundschaft; die Gesundheit aber ist gut. Nicht so. — Ja. — Ist er nun der Gesundheit freund oder nicht freund? — Freund. — Der Krankheit aber feind? — Allerdings. — Das weder bös und gute also ist wegen des Bösen und Verhafsten dem Guten freund, um eines Guten willen, dem es freund ist? — So zeigt es sich. — Freund ist man also dem man freund ist um etwas willen, dem man freund ist wegen etwas dem man feind ist. — So sieht es aus. — Gut, sprach ich. Da wir nun hier angekommen sind, Kinder, so lafst uns wohl Acht geben, dafs wir nicht betrogen werden. Denn dafs nun Freund dem Freunde freund geworden ist, lasse ich gehn, obgleich so das Aehnliche dem Aehnlichen freund wird, welches wir für unmöglich erklärt haben. Dieses aber lafst uns wenigstens erwägen, damit nicht das jezt angenommene uns betrüge. Der Arzneikunst, sagten wir, ist man freund um der Gesundheit willen? — Ja. — Also ist man auch der Gesundheit freund? — Allerdings. — Wenn aber, so ist man es um etwas willen? — Ja. — Und zwar um etwas willen dem man freund ist, wenn auch dies dem vorhin angenommenen folgen soll. — Allerdings. — Also auch jenem wird man freund sein um eines Andern willen, dem man freund ist? — Ja. — Müssen wir also nicht müde werden, so umher zu gehen, und bei einem Anfange ankommen, der nicht wieder auf eine andere Freundschaft zurükführt, sondern auf jenes selbst geht, dem wir zuerst freund sind, allem andern aber nur um seinetwillen freund zu sein gestehen? — Nothwendig. — Dies ist

es nun eben, was ich meine, daſs nur nicht alles, welchem wir um jenes willen freund zu sein bekennen, als bloſses Schattenbild davon uns betrügt, eigentlich aber nur jenes erste es ist, dem wir wahrhaft freund sind. Wir wollen es nemlich so überlegen: Wenn jemand aus etwas sehr viel macht, wie der Vater den Sohn pflegt allen andern Dingen vorzuziehen; kann nicht ein solcher, eben deshalb, weil ihm der Sohn über Alles geht, sich auch aus etwas Anderem sehr viel machen? Etwa wenn er gewahr würde, Jener habe Schierling getrunken, würde er sich dann nicht sehr viel aus Wein machen, indem er glaubte, dieser könne den Sohn retten? — Was wird er nicht? sagte er, — Ja auch aus dem Gefäſs, worin der Wein wäre? — Auch wohl. — Achtet er aber deshalb keines von beiden höher, den thönernen Becher oder seinen Sohn? die drei Maaſs Wein oder seinen Sohn? Oder verhält es sich nicht vielmehr so. Alle solche Sorgfalt geht eigentlich gar nicht auf dasjenige, was um eines Andern willen herbeigeschafft wird, sondern auf jenes, um deswillen das Andere alles herbeige-
220 schafft wird. Wenn gleich wir öfters sagen, wir machen uns viel aus Gold und Silber, mag das doch demohnerachtet nicht das wahre sein; sondern woraus wir uns viel machen, das ist jenes, was sich als das zeigt, um dessentwillen wir das Gold und alles andere Erworbene erwerben. Wollen wir dies behaupten? — Allerdings. — Also auch von dem Freunde gilt dasselbe? Denn wovon wir sagen, daſs wir ihm um eines Andern willen freund sind, das benennen wir offenbar nur mit einem fremden Wort freund, aber mögen wir in der

der That wohl nur jenem sein, in welchem alle diese sogenannte Freundschaften endigen. — So wird es sich wohl verhalten, sagte er. — Dem also, welchem wir in Wahrheit freund sind, sind wir es nicht um eines Andern willen, dem wir auch freund wären? — Richtig. — Dieses also ist abgemacht, wem wir freund sind, sind wir es nicht um eines Andern willen, dem wir es auch sind. Aber sind wir wohl dem Guten freund? — Mich dünkt es. — Wird also wegen des Bösen das Gute geliebt, und es verhält sich so: wenn von jenen drei eben erwähnten Gattungen, dem Guten, dem Bösen und dem weder gut noch bösen, die beiden andern gesezt werden, das Böse aber aus dem Wege geschafft wird, und nichts mehr berühren kann, weder Leib noch Seele, noch etwas anderes von dem, was wie wir sagten an und für sich weder gut noch böse ist, wäre dann wohl das Gute uns gar nichts mehr nuz, sondern wäre unnüz geworden? Denn wenn uns nichts mehr schadete, so bedürften wir auch nirgends keiner Hülfe. Und so würde alsdann offenbar, daſs wir nur des Bösen wegen dem Guten anhingen und es liebten, weil nämlich das Gute die Arznei ist wider das Böse, das Böse aber die Krankheit. Giebt es nun keine Krankheit mehr, so bedarf man auch keiner Arznei. Ist es wohl so beschaffen mit dem Guten, und wird es wohl so des Bösen wegen geliebt von uns, die wir mitten inne sind zwischen dem Bösen und Guten, hat aber selbst an und für sich gar keinen Nuzen? — Es hat das Ansehn, sprach er, sich so zu verhalten. — Jenes erste also, in welchem sich alle übrigen Dinge endigten, denen wir um eines Andern willen freund waren,

hat mit allen diesen gar keine Aehnlichkeit. Denn allen diesen nannten wir uns freund um eines Andern willen, dem wir freund waren; jenes eigentliche aber scheint diesen ganz entgegengesezt geartet zu sein, indem sich zeigte, daſs wir ihm freund sind wegen etwas dem wir feind sind. Würde aber dieses leztere fortgeschafft, so würden wir ihm wie es scheint nicht mehr freund sein. — Mich dünkt nicht, sprach er, nach dem wenigstens, was eben gesagt wird. — Ob man wohl, sprach ich, um Zeus willen, wenn auch alles Böse untergegangen ist, dann
221 nicht hungern wird und nicht dursten, und nichts anderes der Art? Oder wird zwar Hunger sein, wenn doch Menschen und andere Thiere sein sollen, aber er wird nicht verderblich sein; und so auch der Durst und die andern Begierden, nur nicht böse werden sie sein, da ja das Böse untergegangen ist. Oder ist es eine lächerliche Frage, was alsdann sein wird und nicht sein? Denn wer weiſs es? Dieses aber wissen wir doch, daſs auch jezt schon wer hungert Schaden davon haben kann, auch Nuzen davon haben kann, nicht wahr? — Allerdings. — Nicht auch wer durstet oder etwas anderes dergleichen begehrt, begehrt es bisweilen sich zum Nuzen, bisweilen zum Schaden, bisweilen ohne eins von beiden? — Gewiſs. — Also wenn auch das Böse unterginge, wie käme das was nicht böse ist dazu mit dem Bösen zugleich unterzugehn? — Auf keine Weise. — Die weder gut noch bösen Begierden werden also bleiben, wenn auch das Böse untergeht? — Das leuchtet ein. — Ist es aber wohl möglich etwas zu begehren und zu lieben, ohne dem freund zu sein was man begehrt und

liebt? — Mich dünkt es nicht. — Also auch wenn das Böse untergegangen ist, wie es scheint, werden wir einigem freund sein? — Ja. — Nicht doch, wenn das Böse die Ursach der Freundschaft war, könnte wohl nach Untergang des Bösen nichts mehr einem Andern freund sein; denn ist eine Ursach weggenommen, so kann unmöglich das noch statt finden, wovon dieses die Ursach war. — Du hast Recht. — Darüber aber waren wir einig, dafs wer einem freund ist es auch liebe, und zwar wegen etwas, und wir glaubten damals wenigstens, das weder gut noch böse liebe so des Bösen wegen das Gute? — Richtig. — Jezt aber, wie es scheint, zeigt sich wieder eine andere Ursach des Liebens und Geliebtwerdens? — So scheint es. — Ist nun in der That, wie wir jezt sagten, das Begehren die Ursach der Freundschaft, und das Begehrende dem freund was es begehrt, dann wann es begehrt? alles aber was wir zuvor sagten vom freund sein war nur Geschwäz wie ein langes zurechtgelegtes Machwerk. — So wird es wohl sein, sagte er. — Aber, sprach ich, das Begehrende begehrt doch das, was ihm fehlt. Nicht wahr? — Ja. — Wem also etwas fehlt, das ist dem freund, was ihm fehlt? — Mich dünkt. — Jedem aber fehlt das, was ihm entzogen ist? — Wie anders? — Auf das Angehörige also, wie es scheint, geht Liebe und Freundschaft und Verlangen, wie sich zeigt, o Menexenos und Lysis? — Sie stimmten ein. — Ihr beide also, wenn ihr gegenseitig Freunde seid, müfst irgendwie von Natur einander angehören. — Offenbar, sagten sie. — Und auch sonst ihr Kinder, sprach ich, wo einer des andern begehrt und liebt, er würde

ihn weder begehren noch lieben, noch ihm freund sein, wenn ihm nicht der Geliebte an- gehörig wäre überhaupt der Seele nach oder
222 wegen irgend einer Gesinnung, Art und Eigenschaft. — Gewifs, sagte Menexenos; Lysis aber schwieg. — Wohl, sprach ich. Das von Natur angehörige also müssen wir, wie sich zeigt, nothwendig lieben? — So folgt es, sagte er. — Nothwendig also mufs auch der ächte Liebhaber, und der sich nicht nur so anstellt, wieder geliebt werden von seinem Liebling? — Diesem nun wollten Lysis und Menexenos kaum Bejahung zuwinken. Hippothales aber wechselte alle Farben vor Freude. — Da sagte ich in der Absicht den Saz noch näher zu betrachten: Ja wenn das Angehörige von dem Aehnlichen irgend verschieden wäre, o Menexenos und Lysis, dann wäre hiemit etwas gesagt über die Freundschaft, was sie ist. Wenn aber das Aehnliche und das Angehörige dasselbe ist, so ist es doch nicht so leicht unsern vorigen Saz wegzuwerfen, dafs nämlich das Aehnliche dem Aehnlichen, so weit seine Aehnlichkeit geht, unnüz ist. Zu dem unnüzen aber als freund sich zu bekennen, ist Frevel. Wollt ihr also, da wir gleichsam berauscht sind von der Rede, dafs wir nachgeben und behaupten, das Angehörige sei etwas anderes als das Aehnliche? — Allerdings. — Wollen wir nun auch weiter sagen, das Gute sei Jedem angehörig, das Böse aber Jedem fremdartig? oder das Böse sei dem Bösen angehörig, und dem Guten das Gute, und dem weder gut noch bösen das weder gut noch böse? — Sie meinten auf die lezte Art schiene ihnen jedes Jedem angehörig zu sein. — Da sind wir also, sprach ich, ihr Kinder, wie-

der in die vorher verworfenen Gedanken von der Freundschaft hinein gerathen. Denn so wird der Ungerechte dem Ungerechten und der Böse dem Bösen nicht weniger freund sein als der Gute dem Guten. — So scheint es, sagte er. — Wie aber, wenn wir sagten, das Gute und das Angehörige sei einerlei, wird dann nicht der Gute dem Guten allein freund sein? — Gewiſs. — Aber auch dieses glaubten wir uns selbst widerlegt zu haben. Oder erinnert ihr euch nicht? — Sehr gut erinnern wir uns. — Was haben wir also nun noch an dem Saz? Offenbar wohl nichts. Ich bitte euch daher, wie vor Gericht die Redner pflegen, das Gesagte alles noch einmal zurückzurufen. Wenn nämlich weder die Geliebten noch die Liebenden, noch die Aehnlichen noch die Unähnlichen, noch die Guten noch die Angehörigen, noch was wir sonst durchgenommen haben, denn ich erinnere es mich nicht mehr alles vor der groſsen Menge; wenn also nichts von allem diesem der Gegenstand der Freundschaft ist, so weiſs ich meines Theils nicht mehr was ich sagen soll.

Dieses gesprochen, war ich im Begriff, einen anderen von den Aelteren in Bewegung
zu sezen. Da kamen aber eben wie schlimme 223
Geister die Knabenführer herbei, der des Menexenos sowohl als der des Lysis mit deren Brüdern an der Hand, und riefen sie ab, sie sollten nach Hause gehn, denn es war schon spät. Zuerst zwar wollten wir und die Umstehenden sie forttreiben; da sie sich aber nichts um uns kümmerten, sondern in sehr schlechtem Hellenisch brummten und schalten, und doch immer wieder riefen: so glaubten wir, zumal

sie an den Hermaien ein wenig mochten getrunken haben, daſs nichts mit ihnen würde auszurichten sein; und lösten, gezwungen von ihnen, die Gesellschaft auf. Doch sagte ich noch als sie schon gingen: Diesmal, o Lysis und Menexenos, haben wir uns lächerlich gemacht, ich der alte Mann und ihr. Denn diese wenn sie nun gehen, werden sagen, wir bildeten uns ein Freunde zu sein, nämlich ich rechne auch mich mit zu euch; was aber ein Freund sei, hätten wir noch nicht vermocht auszufinden.

PROTAGORAS.

Einleitung.

Zu den berühmtesten unter denen, welche zu jener Zeit als Lehrer der hellenischen Jugend aufgetreten waren, dem Protagoras zuerst, welcher unter allen Streit- und Redekünstlern, wegen des Grundes den er seiner Kunst gelegt hatte, wohl am meisten verdiente, dafs ein Philosoph sich mit ihm beschäftigte, wie er denn auch selbst als Philosoph im Alterthum genannt und geehrt wurde; ferner dem gelehrten, Geschichts- und Alterthumskundigen, kunst- und gedächtnifsreichen Hippias und dem am meisten seiner Sprachbemühungen wegen angeführten Prodikos, der wiewohl minder bedeutend auch hier die Wirkung des Ganzen unterstüzt; ferner zu den Freunden und Verehrern dieser weisen Männer, den edelsten Jünglingen Athens, berühmt theils durch ihre Väter, theils in der Folge durch eigene Thaten als Feldherrn, Volksführer und Dichter, zu den Söhnen des Perikles nämlich, zu dessen Mündel Alkibiades, dem Kritias, dem Agathon und andern, welche, wenn auch nur als stumme Zeugen, die Pracht und Herrlichkeit des Ganzen erhöhen; zu diesen führt uns nebst dem Sokrates und einem Jünglinge, den er dem Protagoras als Schüler empfehlen sollte, das reich geschmükte Gespräch. Und zwar in das glänzendste und üppigste Haus

von Athen, in das Haus des Kallias, welcher der reichste Bürger war, befreundet dem Perikles als zweitem Gatten seiner Mutter nach Trennung ihrer Ehe von dem Hipponikos, verschwägert dem Alkibiades, der seine Schwester Hipparete zur Gattin nahm, bekannt und von den Komikern durchgezogen als eifrigster und freigebigster Beschüzer der Sophisten, bis seine grenzenlose Verschwendung dem alten fast von Solons Zeiten herrührenden Glanze seines Hauses ein Ende machte. Dies sind die edlen und die weisen Theilhaber des Gespräches, welches Sokrates hier ganz auf frischer That einem Freunde erzählt; und ein mehreres ist von ihnen im voraus historisch zu wissen nicht nöthig, da sie sich sämmtlich und die lezteren besonders in dem Werke selbst so hell und bestimmt abspiegeln, dafs es unter die bedeutenden ersten Quellen zur Kenntnifs ihrer Eigenthümlichkeiten gehört.

Nur die Frage, wie diese Gesellschaft zusammengebracht worden, kann nicht übergangen werden, da dem Gespräch schon vor Alters der Vorwurf gemacht ist, sein Urheber habe ihm diesen Reichthum bedeutender Personen nur auf dem unerlaubtesten Wege, vermittelst grober Versündigungen gegen die Ordnung und das Recht der Zeiten zuzuwenden gewufst. Es kommen nämlich mehrere Angaben vor, welche zu beweisen scheinen, dafs Platon sich das Gespräch nicht eher als in der neunzigsten Olympiade gehalten gedacht habe. So wird Hipponikos der Vater des Kallias nirgends erwähnt, sondern gradezu wohnt Protagoras bei dem lezteren, und dieser erscheint ganz als Herr und Besizer; Hipponikos aber ist erst in der Delischen Schlacht Anfangs der neun und

achtzigsten Olympiade umgekommen. Ja noch bestimmter, es wird eine Komödie des Pherekrates, die Wilden, als im vorigen Jahre aufgeführt erzählt, welche im lezten Jahre der neun und achtzigsten die Lenäen geziert hat. Dieses nun nimmt Athenaios als den festen Punkt an, und beschuldiget daraus den Platon zweier Fehler, daſs nämlich der Peloponneser Hippias seit Anfang des Krieges zu keiner anderen Zeit sich habe in Athen aufhalten können, als während des Stillstandes unter dem Isarchos im ersten der neun und achtzigsten, wogegen Dacier in seiner Einleitung zur Uebersezung des Protagoras den Platon zu rechtfertigen sucht; ferner, daſs Platon im ersten der neunzigsten vom Protagoras nicht habe sagen können, er sei erst vor drei Tagen nach Athen gekommen, indem er bereits in dem Lustspiele des Eupolis, die Schmeichler, im dritten der neun und achtzigsten als anwesend aufgeführt werde. Allein wenn auch Jemand was den ersten Punkt betrifft dem Dacier beipflichten, und in Ansehung des zweiten das Zeugniſs eines Komikers verwerfen wollte, der sich ja eben so gut als Platon eine Fiction kann erlaubt haben, so ist damit die Sache nicht abgethan, denn es finden sich mehrere unbezweifelte gegen jenes Jahr als Zeitbestimmung des Dialogs auf alle Weise streitende und ihn höher hinauf zwingende Angaben, von welchen zu verwundern ist, daſs sie in jener feindseligen Stelle des Athenaios gar nicht erwähnt werden, wiewohl er sie anderwärts beibringt. Zuerst nämlich wird Sokrates vom Protagoras als ein noch junger Mann behandelt, nennt auch sich selbst so, welches er nur zwanzig Jahre vor seinem Tode unmöglich thun konnte. Ferner Alkibiades, der nur ein Jahr

nach jenem vom Athenaios angenommenen zum Feldherrn ernannt wurde, wird ein Milchbärtiger, und Agathon, den noch dieselbe Olympiade als tragischen Dichter krönte, ein Knabe genannt. Ja was das allerbestimmteste ist, es wird vom Perikles als einem noch lebenden gesprochen, und seine noch vor ihm an der Pest gestorbenen Söhne sind mit in der Versammlung, wodurch dies Gespräch offenbar vor das dritte der sieben und achtzigsten hinaufgerükt wird. Da nun mit dieser lezteren Zeitbestimmung so viele Kleinigkeiten übereinstimmen, die gar nicht zum Wesentlichen des Gespräches gehören, wie Agathon und die Söhne des Perikles, so ist sie offenbar diejenige, welche dem Platon am deutlichsten vorgeschwebt hat, und welche er eigentlich durchführen wollte. Was aber jene späteren Angaben betrifft, so ließe sich fragen, ob nicht die Komödie des Pherekrates schon vor jener im Athenaios erwähnten Aufführung, es sei nun eben so oder in einer unvollkommneren Gestalt, einmal aufgeführt worden, zumal hier von einer Aufführung an den Lenäen die Rede ist; denn als eine Uebereilung, indem sich Platon hier in die Zeit wo er wirklich schrieb versezt hatte, läßt sich die Sache auch nicht denken. Eben so, ob es auch nothwendig ist, den Hipponikos als todt zu denken, und ob er sich nicht kann auswärts befunden haben, vielleicht in dem Heere vor Potidaia, wenn man nicht an das zweite Jahr der sieben und achtzigsten Olympiade denken will, in welchem Hipponikos ein Heer gegen die Tanagraier führte. Auf jede Weise aber läßt sich weit eher denken, daß Platon habe diesen Einen für seinen Plan nicht unwichtigen Umstand, als daß er jene kleinen und unbedeutenden in eine fal-

sche Zeit absichtlich verlegt habe, in welchem Falle denn auch die Wilden des Pherekrates hier stehen könnten, um jene Erdichtung nicht ganz vereinzelt zu lassen, und was nicht klar gehalten sein konnte noch um desto zweischeiniger zu stellen. Denn einen besseren Ort konnte Platon nicht wählen für dieses Schauspiel als das Haus des Kallias, und vielleicht waren die Schmeichler des Eupolis die Veranlassung zu diesem Gedanken und die Verführung zu solcher Freiheit gewesen. Eben so nothwendig aber war ihm die frühere Zeit, in welcher jene Weisen wirklich in der Blüthe ihres Ruhmes standen und so zu Athen versammelt werden konnten, und auch dieses Geschlecht wiſsbegieriger Jünglinge noch nicht den Geschäften des Staates und des Krieges hingegeben war. Auch mochte es wohl dem Schiklichkeitsgefühl des Platon widersprechen, den Sokrates in Zeiten des herannahenden Alters in einem solchen Wettstreite mit den Sophisten darzustellen, und selbst den Protagoras, gegen den er sich doch einer gewissen Achtung nicht erwehren kann, in seinem wirklich hohen Alter zum Ziel einer solchen Sokratischen Ironie zu machen. Was aber Protagoras auch hier schon vergröſsernd von seinem Alter rühmt, und wie Sokrates verkleinernd seiner eigenen Jugend gedenkt, dies mag nicht ohne Absicht geschrieben sein, um den Maaſsstab derer lächerlich zu machen, die dem Platon selbst vielleicht die Jugend vorrükten. Denn Protagoras ward Anfangs der zwei und neunzigsten Olympiade während der von Antiphon dem Rhamnusier bewirkten Staatsveränderung aus Athen vertrieben, und starb, wie es scheint, auf seiner Flucht nach einigen siebzig nach andern neunzig Jahr alt.

Sucht man die Wahrheit sogar in der Mitte, wiewohl Platon im Menon sich offenbar für die erste Meinung erklärt, so konnte er fünf Olympiaden früher nur mit einiger Grofssprecherei gegen den fast vierzigjährigen Sokrates so von seinem Alter rühmen. Darum würde ich immer, wenn man glaubt die Widersprüche der Zeit nicht lösen zu können, doch darauf beharren, die frühere Zeit sei die, welche dem Wesen des Gesprächs angehört, und in welche Platon den Leser eigentlich versezen wolle, und aus der späteren sei nur einiges als Verzierung vielleicht bewufstlos eingemischt. Denn zu ungründlich bleibt es doch, sich einfach dabei zu beruhigen, dafs verschiedene Zeiten unter einander gemischt seien, und dafs dies nicht aus der Weise und dem Gewissen der Alten hinausgehe.

Doch es ist Zeit die minder wichtige Untersuchung der äufseren Bedingungen zu vertauschen mit der Betrachtung des Inneren dieses ziemlich verwikkelten und vielleicht nicht eben so gründlich verstandenen als vielfachgepriesenen Gesprächs. Sehr leicht ist es freilich die verschiedenen Abschnitte zu sondern und den Inhalt jedes einzelen der Ordnung nach auszuziehen; wer aber damit den Sinn des Ganzen gefunden zu haben glaubt, Entwurf und Anordnung als leicht und einfach rühmend, der kann schwerlich etwas anderes voraussezen als sehr mit Unrecht das schlechteste, dafs nämlich gar keine anordnende Idee dem Ganzen zum Grunde liege, sondern ohne Einheit wie ohne Kunst und Absicht jedes wie es sich trifft sich aus dem früheren herausspinne. Vielmehr wer den Zwekk und die Idee des Ganzen nicht verfehlen will, in welchem gar vieles mannigfaltig durcheinander geht, der mufs dem Zusammenhange

alles Einzelen genauer nachspüren, in welchen der Leser jezt vorläufig soll eingeführt werden. 1) Zuförderst sucht Sokrates den Jüngling, welcher dem Protagoras will zugeführt sein, über sein Vorhaben zur Besinnung zu bringen durch eine skeptische Untersuchung über das Wesen und die eigentliche Kunst der Sophisten. Diese wird von dem Protagoras selbst eben so indirekt wiewohl von einem andern Punkte aus gleichsam fortgesezt in einer nach vorgetragenem Gesuch gehaltenen kurzen Rede über den Umfang und das Alter der Sophistik, worin er theils die Kühnheit seines offenen Bekenntnisses zu diesem Gewerbe zur Schau trägt, theils die Sache selbst als etwas altes, nicht etwa von den ältesten Weisen, sondern von Dichtern und Künstlern ableitet. Etwas unumwundenes und bestimmtes aber über diese Kunst kommt doch nicht eher ans Licht bis Sokrates ihm in einem kurzen dialogischen Abschnitt soviel abfragt, daſs die bürgerliche Tugend eigentlich dasjenige ist, was den Gegenstand seines Unterrichtes ausmacht. 2) Hierauf stellt Sokrates in fortlaufender Rede, nur hingeworfen, durch Beispiele und Aeuſserungen der herrschenden Denkungsart unterstüzt, den Saz auf, daſs hierüber sich kein Unterricht ertheilen lasse; wozu Protagoras theils in einem Mythos vom Ursprung der Menschen und des geselligen Lebens den Gegenbeweis führt, theils auch indem er in einigen weiteren Erörterungen dieselbe gewöhnliche Handlungsweise, welche Sokrates für sich angeführt hatte, zu Gunsten seiner Behauptung umzudeuten sucht. 3) Auf Veranlassung des von dem Protagoras vorgetragenen knüpft nun Sokrates, nach einigen vorerinnernden Winken über den Unterschied zwischen einer epideikti-

schen Rede und einem Gespräch, ein solches an über die Frage von der Einheit oder Mehrheit der Tugenden, worin er zuerst den die Mehrheit behauptenden Gegner nöthigt Gerechtigkeit und Frömmigkeit einander entgegenzusezen, dann als dieser sich sehr schlecht herauswikkelt, höflich abbrechend, ihm in einem zweiten Gange das Geständnifs abdringt, auch Besonnenheit und Einsicht müfsten einerlei sein, und zulezt im Begriff ist dasselbe von der Gerechtigkeit zu erweisen, als Protagoras absichtlich um den Faden abzureifsen gewaltsam abspringend eine lange jedoch ganz empirische Erörterung über die Natur des Guten vorträgt. 4) Hieraus entstehen natürlich neue Erklärungen über das Wesen des Gespräches, und indem ein neuer Kampfvertrag soll abgeschlossen werden, da sich je länger je mehr zur grofsen Freude der edlen Jünglinge die Sache zu einem förmlichen philosophischen Wettstreit gestaltet hat, finden auch Prodikos und Hippias Gelegenheit mit kleinen Reden nach ihrer Weise aufzutreten. Wie denn auch Sokrates über den Vorschlag einen Kampfrichter zu wählen seine Stimme abgiebt in einem Vortrage, der bei aller Kürze sich doch vor allen andern durch ein streng dialektisches Verfahren auszeichnet. 5) Den von ihm vorgeschlagenen Bedingungen gemäfs ist nun Protagoras der Fragende geworden, und sezt nach Anleitung eines Simonideischen Gedichtes das Gespräch über die Tugend fort, ohne dafs jedoch ein bestimmtes Ziel sichtbar wäre, zu welchem er auf diese Art hinführen wollte, sondern nur das Bestreben den Sokrates in Widersprüche zu verwikkeln, welcher jedoch zuerst als Antwortender nicht nur den Protagoras zurükschlägt, sondern auch noch einen lustigen

Neben-

Nebenkrieg mit dem Prodikos führt, hernach aber selbst dieses Gedicht in einem fortlaufenden Vortrage erläutert, wobei der Saz, dafs alles Böse nur aus Irrthum gewollt werde, als eine allgemeine Behauptung aller Weisen vorausgesezt, auch eine Ableitung der Philosophie aus der Lebensweisheit der Lakedaimonier und Kreter eingeschaltet, zulezt aber ernsthaft genommen nur mit der Folgerung geschlossen wird, dafs durch solche Argumentationen aus Dichtern für die Feststellung der Begriffe nichts könne gewonnen werden. 6) Hierauf endlich wird der Dialog wieder aufgenommen, in welchem Sokrates nun seinerseits Fragender ist, und als solcher fortfährt zu zeigen, dafs die Tugend nur Eine sei, Erkenntnifs, Wissenschaft, dessen nämlich was zu thun ist. Zuerst zeigt er dieses von der Tapferkeit, und nachdem er einen nur scheinbar treffenden Verweis des Protagoras hingenommen, läfst er ihn halb gutwillig eingestehen, dafs es kein Gutes gebe als die Lust und aufser der Unlust kein Uebel, woraus denn sehr leicht gefolgert wird, dafs alle Tugend nichts sei als Wissenschaft des Berechnens und vergleichenden Messens. Und so wird vom Sokrates selbst der Widerspruch ans Licht gezogen, dafs auf der einen Seite Protagoras, welcher doch die Tugend lehren zu können behauptet, sich geweigert habe zuzugeben, sie sei Wissenschaft, auf der andern Seite hingegen er selbst sich bemüht habe dieses zu beweisen, da doch seine Absicht dahin gegangen, jede Möglichkeit, als ob die Tugend könne gelehrt werden, zu bestreiten.

Schon aus dieser kurzen Rechenschaft über das Einzele mufs zur Genüge erhellen, dafs auch hier die gewöhnlichen Ansichten, indem sie das Ganze nicht zu umfassen vermochten, sondern

sich mit einem Theile begnügen wollten, so gut als alles verfehlt haben. Einige nämlich haben, das Unzertrennliche von einander reifsend, wie sie es auch in den bildenden Künsten zu thun pflegen, auf dasjenige ausschliefslich ihr Augenmerk gerichtet, was doch nur als die Farbengebung des Ganzen kann betrachtet werden, auf die ununterbrochen fortgehende Ironie, welche allerdings noch jeder Leser dieses Gesprächs bewundert hat. Unverkennbar ist freilich, dafs Platon dieses ihm eigene Talent hier in einem weiten Umfange und grofser selbstbewufster Virtuosität spielen läfst, woher denn diejenigen, die auf sein Studium der Mimen und seine Annäherung an das Komische einen grofsen Werth legen, leichtlich auf den Gedanken kommen konnten diese ironische Behandlung oder nenne man es Vernichtung der Sophisten für den Hauptzwekk des Protagoras zu nehmen. Es ist zwar hier der Ort nicht zu entscheiden, ob eben jene erworbene Vollkommenheiten, denn so wenigstens werden sie dargestellt, dem Platon selbst soviel und in gleichem Sinne werth gewesen sind als einigen seiner Bewunderer; zweierlei aber ist gewifs und um für den gegenwärtigen Fall die Ansicht zu berichtigen hinreichend. Eines Theils nämlich ist dasjenige, was jedes auch unbewaffnete Auge hier überall wahrnimmt, bei weitem nicht die höchste Gattung von Ironie, weder des Platon überhaupt, noch auch dieses Werkes besonders, sondern nur jene untergeordnete mimische, die selbst bei den Neueren, sonst so wenig ironischen, unter einem neueren Namen nicht selten vorkommt. Andern Theils, dafs jede Nachahmung der Eigenthümlichkeiten und Sitten bestimmter Personen doch nur aus dem Bestreben nach

Richtigkeit in Darstellung der Redenden hervorgeht, und also schon voraussezt, daſs und was geredet werden soll, daſs daher auch jene ironische Mimik überall zwar im Platon vorkommen kann und gewiſs auch wirklich vorkommt, wo mit diesen Gegnern sokratischer Weisheit und Gesinnung etwas verhandelt wird nicht nur als leere Verzierung sondern als ein zur Sache selbst gehöriges Mittel, um die Wahrheit des Ganzen anschaulich zu machen und durch behutsame Entfernung von allem unnatürlichen und überladenen zu beurkunden, daſs sie aber eben deshalb nirgend als erster oder eigentlicher Zwekk darf gedacht werden, weil eben dann theils die Ueberladung unvermeidlich wäre, theils die philosophische Absicht, ohne welche gewiſs nie ein gröſseres Platonisches Werk gebildet ist, entweder müſste untergeordnet gewesen sein oder gänzlich gefehlt haben. Andere hingegen, allzusehr auf die reale Ausbeute begierig, und nicht eben glükliche Finder, weil sie ohne Kenntniſs der Gegend suchen, haben sich nur an eine aufgeworfene Frage gehalten, als sollte diese hier entschieden werden, sei es nun die von der Lehrbarkeit der Tugend oder die von ihrer Einheit und Vielheit, denn wer so nur etwas einzeles auffaſst, muſs nothwendig schwanken. Wie unzureichend auch dieses ist, erhellt daraus, daſs aus einem solchen Gesichtspunkte manche Theile des Gespräches sich gar nicht erklären lassen, wie gleich die erwähnten beiden Herleitungen der Sophistik und der Philosophie und die ganze Verhandlung über das Simonideische Gedicht, ferner, daſs selbst dasjenige, was sich näher auf jene Fragen bezieht, nicht fortschreitet, sondern auf eine wunderliche Art immer wieder von vorn und fast von fern anhebt;

ja um es mit einem Worte zu sagen, wie könnte eine Untersuchung der Hauptzwekk des Ganzen sein, von welcher am Ende desselben, ironisch zwar auf der einen Seite, aber auch sehr wahr auf der andern, gesagt wird, sie sei, nämlich um sie zur Entscheidung zu bringen, schlecht und verkehrt genug geführt worden?

Wer aber nicht nur auf dieses und jenes in diesem Gespräch achtet, sondern auf alles, auf die häufig eingestreuten beiläufigen Winke, die man im Platon am wenigsten vernachlässigen darf, auf den Wechsel der Formen in den verschiedenen Abschnitten, auf dasjenige was in und zwischen denselben ohnerachtet aller Mannigfaltigkeit der Gegenstände immer wiederkehrt, der wird eben in diesem Streit über die Form und Methode die Hauptabsicht des Ganzen erkennen, den Vorsaz nämlich im Gegensaz gegen alle sophistische Formen, die daher auch alle vorkommen selbst das Commentiren über Stellen der Dichter nicht ausgeschlossen, die sokratische Gesprächsform als die eigenthümliche Form jeder ächt philosophischen Mittheilung lobpreisend und verherrlichend zu verkündigen. Stellen wir uns in diesen wahren Mittelpunkt des Werkes: so sehen wir zuerst auf das bestimmteste, wie es sich durch vielfache Verschlingungen an den Phaidros aufs genaueste anschliefst. Nämlich so wie dort das Innere des philosophirenden Verfahrens war aufgestellt worden, so wird hier das Aeufsere gefunden, und was sich dafür ausgiebt beurtheilt. Ferner so wie dort in die Untersuchung über die Methode auch die Darstellung des mittheilenden Triebes zwar verwebt worden, und zwar nicht jenes gemeinen, der ein fälschlich sogenanntes eigentlich aber leeres Wissen aus Eitelkeit wei-

ler verbreiten, sondern eines solchen der vermittelst der Ideen die Seele bilden will, so daſs auf das ethische als die Wurzel aller sokratischen Philosophie alles andere sich gründet: eben so ist auch hier die Frage über die Möglichkeit jenen Trieb zu befriedigen der Gegenstand, an welchem die verschiedenen Formen sich zeigen und der Vergleichung hergeben müssen, und zwar so, daſs auch hier ausschlieſsend von der Mittheilung des ethischen die Rede ist, welches eben den Sinn ausmacht von der Frage über die Lehrbarkeit der Tugend. Ja auch was die äuſsere Bildung des Ganzen betrifft zeigt sich zwischen beiden ein auffallender Zusammenhang, indem auch hier dem damaligen Zustande der Dinge gemäſs die Form eines Wettstreites entsteht; nur noch lebendiger, wie denn die Sophisten den Philosophen näher verwandt waren als die Redner, so daſs auch die polemische Richtung des Phaidros hier fortgesezt und gesteigert erscheint. Ferner zeigt sich auch von hier aus die Anordnung des Ganzen und jedes Einzele an seiner Stelle verständlich, und die fast aus jedem andern Gesichtspunkt nur kreisförmig scheinende Bewegung vielmehr als eine schön und gleichmäſsig fortschreitende. Indem nämlich durch die Vergleichung der Formen die Dürftigkeit der sophistischen Methode je länger je mehr sichtbar wird, und sich in Beispielen deutlicher zeigt; wie leicht das epideiktische Reden sich dazu hergiebt vom Innern der Sache abzuführen, und wie vieles auch dem Anscheine nach schönes auf diese Art Mehrere nebeneinander hin reden können ohne sich jemals zu verständigen, und wie dagegen die dialogische Form sehr bald die wahre Meinung eines Jeden ans Licht bringt, den Siz der Verschie-

denheit aufspürt, und wo nur nicht bei einem Theile gänzlicher Mangel an Sinn entgegensteht, auch den ursprünglichen Irrthum entdekt; in eben dem Maafs entwikkeln sich auch durch die immer erneuerten Erörterungen des Gegenstandes von allen Seiten immer deutlicher die Gründe, weshalb die Sophisten zu einer besseren Methode nicht gelangen konnten, die schlechtere aber mit Wohlgefallen ausbildeten, nämlich die Abwesenheit des ächten philosophischen Triebes, und die niedrigen Bestrebungen und Absichten, um derentwillen sie vornehmlich ihre Kunst betrieben. Und diese Harmonie, welche ihre Wirkung thun mufs, wie alles Kunstschöne, wenn sie auch nach ihren Gründen nicht erkannt wird, ist gewifs gröfstentheils die Quelle des hohen Wohlgefallens aller Lesenden an diesem vollendeten Werke. So enthüllt gleich die erste Rede des Protagoras seinen Eigendünkel und seine Gewinnsucht, so zeigt sich schon in dem ersten Gespräch, indem er sich gefallen läfst, das Gegentheil der Besonnenheit auch dem Wissen entgegenzusezen, dafs es ihm da wo die Tugend getheilt werden soll, und also der Unterschied zwischen dem theoretischen und praktischen vornehmlich statt findet, dennoch an Sinn für denselben gänzlich fehlt. Wenn jedoch dieses eine vom Platon diesem Manne willkührlich angedichtete Stumpfsinnigkeit wäre: so wäre es dennoch kunstlos genug. Aber es bezieht sich gewifs auf etwas was dem Platon und seinen Zeitgenossen vor Augen lag, gleichviel ob vom Protagoras oder von einem andern. Denn jener ist hier weniger er selbst als das Gesezbild seiner Sippschaft. Eben so nun entdeckt weiter die Folge, dafs es dem Protagoras nicht besser ergeht in Absicht auf den Unterschied zwischen

dem Angenehmen und Guten. Und wenn wir am Ende, wo Sokrates ihm seinen grofsen Widerspruch aufdekt, erfahren, dafs er über die ersten Bedingungen der Bildung Anderer und über den Begriff der Tugend, die er ihnen anbilden will, auch nicht im mindesten nachgedacht hat: so sind wir unterdefs auch inne geworden, wie weit er entfernt bleiben mufste von derjenigen Methode, die es nur darauf anlegt den Zögling der Philosophie zum Selbstbewufstsein zu bringen und zum Selbstdenken zu nöthigen. Als eine solche nun hat sich unterdessen die dialogische bewährt; sie ist es, welche dies alles zur Anschauung bringt und diejenigen entscheidenden Punkte herbeiführt, und zum Anerkennen oder Abläugnen vorlegt, durch deren Uebersehen sich Protagoras als ein solcher entdekt, der die sittliche Wahrheit niemals erkannt und also auch sittlichen Endzwekken niemals nachgestrebt hat. Dieses Vorlegen eben und Versuchen ob das Rechte wohl möchte gefunden werden, ist die Absicht der vielfachen künstlichen dialektischen Wendungen des Sokrates, welche nur ein der Platonischen Weise ganz Unkundiger ihm als Künsteleien und Sophismen fälschlich anrechnen durfte. Vielmehr sind eben sie, wenn man sie mit der Ausführung des Phaidros vergleicht, schon ein deutlicher Beweis von Platons Fortschritten auch als philosophischen Künstlers. Denn im Phaidros finden wir zwar jenes indirecte Verfahren, welches gleichsam den wesentlichen Charakter aller besonders nicht unmittelbar darstellenden Gespräche des Platon ausmacht, im Ganzen der Komposition schon ziemlich herrschend im Einzelen aber nur sehr sparsam angewendet; hier aber im Einzelen nicht minder als im Ganzen überall be-

folgt, so dafs der Protagoras schon ein vollkommener Versuch ist die lebendige und beseelte Rede des Wissenden auch schriftlich nachzuahmen. Wie denn auch die im Phaidros vorgetragenen dialektischen Vorschriften der Täuschung und Enttäuschung mit jenem mühsamen Fleifs in Ausübung gebracht sind, mit dem tüchtige schon weit fortgeschrittene Lehrlinge einer Kunst oder angehende Meister derselben in ihren Uebungsstükken alle Gelegenheiten aufsuchen um, wo es nur angeht, etwas von den erkundeten Geheimnissen für das Auge des Kenners niederzulegen.

Es ist aber nicht nur die ausübende Dialektik und die lobpreisende Anerkennung der ächten philosophischen Kunstform, welche hier weiter fortgebildet erscheint als im Phaidros, sondern auch der wissenschaftliche Gehalt desselben ist vorgerükt. Die Behauptung zwar, die Tugend sei die Erkenntnifs dessen was zu thun oder zu wählen ist, und also das Böse jedesmal nur Irrthum: diese zwar, so sehr es auch dem Platon Ernst damit gewesen ist, wird hier nicht nach seinem Sinne bestimmt und als gradehin seine Meinung vorgetragen, sondern gehört vielmehr, unbestimmt wie sie gelassen ist, zu dem Gewebe, worin er diejenigen verstrikt, die sich des wahren Begriffs vom Guten noch nicht bemächtigt haben, welches theils aus der sichtbar ironischen Behandlung des ganzen Sazes hervorgeht, theils aus der Verbindung, in welche er so leicht gesezt wird mit jener ganz unsokratischen und unplatonischen Ansicht, dafs das Gute nichts anderes ist als das Angenehme, theils auch aus der nur hieraus folgenden Zurükführung dessen, was an der Tugend Erkenntnifs und Wissenschaft sein konnte, auf

Meſs- und Rechenkunst. Wenigstens aber finden wir hier einige indirecte Andeutungen, um, was allerdings vorhergehen muſs, den Begriff der Erkenntniſs selbst erst genauer zu bestimmen. So ist offenbar der scheinbare Widerspruch, den Sokrates selbst von sich aufdekt, daſs er nämlich die Lehrbarkeit der Tugend bestreite, und doch daſs sie Erkenntniſs sei behaupte, eine Anreizung, um nach Erwägung dessen, was schon im Phaidros von den Ideen gesagt war, über das Verhältniſs des Wissens zum Lehren nachzudenken. Eine ähnliche Abzwekkung hat auch die wiewohl zugleich für den Protagoras ironisch auf die Heraklitische Schule sich beziehende Entgegensezung des Werdens und Seins. Wie denn auch die untergeordnete Frage von der Einheit und Vielheit der Tugend nur ein einzeler Fall ist unter die allgemeinere Untersuchung vom Einen und Vielen gehörig, oder von der Art, wie die Ideen sich dem Besonderen mittheilen. So daſs die Ideenlehre hier schon anfängt von dem mythischen Gebiet in das wissenschaftliche überzugehen, und durch eben die angeführten Säze der Protagoras über seine unmittelbare Bestimmung hinaus auch noch die Keime zu mehreren folgenden Platonischen Werken enthält, und zwar so, daſs auch hieraus schon erhellt, er sei von früher her als alle anderen Gespräche, in denen über diese Fragen ausführlicher gehandelt wird.

Den Mythos aber, welchen Protagoras vorträgt, darf man keineswegs, wie Einige gutmüthig rühmend gethan haben, den Platonischen beizählen; vielmehr ist er, wenn nicht vielleicht im Wesentlichen dem Protagoras selbst angehörig, wie zwar keine Zeugnisse bestätigen,

aber die Art, wie ihn Platon gebraucht, wahrscheinlich macht, gewifs wenigstens ganz in dessen Geiste gedichtet. Denn grade wie es einer grobmaterialistischen Denkungsart, die über die unmittelbare sinnliche Erfahrung nicht hinaus philosophirt, nothwendig ist, wird die vernünftige Anlage im Menschen nur als Ersaz für die mangelhafte körperliche Ausstattung, und Recht und Scham nur als Hülfsmittel für das sinnliche Leben, und als etwas erst später in die Menschen hineingebrachtes angesehen. Daher ist auch die Beweiskraft dieses Mythos, weil Platon einer solchen Ansicht keine andere zu geben wufste, sehr rednerisch gehalten, indem er Erörterungen aus Gründen nicht sowohl erspart als nur den Mangel derselben fühlbar macht, da selbst das, was er eigentlich erklären soll, mit dem Verlauf der Erzählung nicht zusammenhängt, sondern nur als ein Machtspruch des Zeus angeführt wird. Fremdartig scheint er deshalb auch mit Absicht in der Schreibart, und wahrscheinlich dem Protagoras nachgebildet. Und was des Sokrates Deutung von dem Gedichte des Simonides betrifft, von dem uns nichts erhalten ist als eben diese Bruchstükke, dafs es nämlich eine Rüge sein soll gegen den Spruch des Pittakos, so ist sie gar nicht lediglich als Scherz zu nehmen. Wenigstens besizen wir noch ein allgemein dem Simonides zugeschriebenes, und diesem hier in Sprache und Manier unverkennbar ähnliches Gedicht, welches sich eben so polemisch auf das im Phaidros angeführte Epigramm des Kleobulos bezieht, der ja selbst auch zu den Sieben gehörte.

PROTAGORAS.

EIN FREUND. SOKRATES. 309

Fr. Woher erscheinst du uns, Sokrates? oder versteht es sich von der Jagd auf des Alkibiades Schönheit? Wahrlich auch ich fand den Mann erst neulich, als ich ihn sah, noch recht schön; aber ein Mann ist er doch, Sokrates, unter uns gesagt, und dem der Bart schon überall hervorwächst.

Sok. Nun und was ist das mehr? Lobst du nicht den Homeros, welcher das die holdesten Reize der Jugend nennt, wenn nun der Bart aufkeimt? und dieser eben erfreut sich jezt Alkibiades.

Fr. Aber was nun? Kommst du von ihm? und wie zeigt sich der Jüngling gegen dich?

Sok. Sehr gut, dünkt es mich, und zumal heute. Denn gar vieles hat er zu meiner Vertheidigung geredet; auch komme ich grade von ihm. Etwas wunderbares aber mufs ich dir sagen, nämlich obgleich er zugegen war, habe ich doch wenig auf ihn geachtet, ja ihn nicht selten ganz vergessen.

Fr. Was kann doch so grofses zwischen dir und ihm gewesen sein? Denn einen andern

schöneren hast du doch hier in der Stadt wohl nicht angetroffen.

Sok. Und zwar einen weit schöneren.

Fr. Was sagst du? einen Einheimischen oder Fremden?

Sok. Einen Fremden.

Fr. Und von wannen?

Sok. Von Abdera.

Fr. Und so schön dünkte dich der Fremde, daſs er dir schöner erschien als der Sohn des Kleinias?

Sok. Wie sollte denn nicht, du kluger Freund, das weisere immer als das schönere erscheinen?

Fr. So bist du wohl eben mit einem Weisen zusammen gewesen, und kommst uns von daher?

Sok. Und zwar mit dem Weisesten unter denen wenigstens die jezt leben; wenn du den Protagoras für den Weisesten hältst.

Fr. O was du sagst! Protagoras ist bei uns eingewandert?

Sok. Seit drei Tagen schon.

Fr. Und eben aus seiner Gesellschaft kommst du?

Sok. Nachdem ich gar vieles mit ihm gesprochen und von ihm gehört.

310 Fr. Warum also läſst du nicht den Knaben dort aufstehn, und sezest dich hieher, um uns eure Verhandlungen zu erzählen, wenn dich nichts hindert?

Sok. Sehr gern sogleich, und werde euch noch Dank wissen, wenn ihr zuhört.

Fr. Wahrlich auch wir dir, wenn du erzählst.

Sok. Beiden geschieht also erwünschtes. So höret denn.

Diese vergangene Nacht, noch am ersten grauen Morgen, pochte Hippokrates, der Sohn des Apollodoros, des Phason Bruder gewaltig mit dem Stok bei mir an die Thüre, und als ihm einer geöffnet hatte, stürmte er sogleich herein, und rief mir mit lauter Stimme: Sokrates wachst oder schläfst du? Ich ihn an der Stimme erkennend entgegnete: Das ist ja Hippokrates! Du bringst doch nichts Neues? — Nichts wenigstens, sagte er, als Gutes. — Das möge wahr sein, sprach ich, was giebt es aber? und weshalb bist du so frühe schon hier? — Protagoras ist hier, sagte er, indem er zu mir herantrat. — Seit vorgestern, sprach ich, und du hast es jezt erst erfahren? — Bei den Göttern, sagte er, gestern Abend. Zugleich tappte er nach dem Bette, sezte sich mir zu Füfsen, und fuhr fort. Gestern Abend also ganz spät, als ich aus Oinoë zurükkam. Satyros der Bursche war mir entlaufen; ich wollte dir auch sagen, dafs ich ihm nachsezen würde, über etwas anderem aber entfiel es mir wieder. Als ich nun zurük war, nach der Mahlzeit erst, da wir uns eben zur Ruhe legen wollten, sagte mir der Bruder, Protagoras ist da. Zuerst wollte ich sogleich zu dir gehen, hernach aber dünkte es mich doch schon zu spät in der Nacht zu sein. Nun aber bin ich, sobald nur nach solcher Ermüdung der Schlaf mich verlassen wollte, aufgestanden und hieher gegangen. — Ich nun, der ich sein muthiges und eifriges Wesen kenne, fragte: Was hast du denn aber? that dir Protagoras etwas zu Leide? — Da sagte er lachend: Ja bei den Göttern, Sokrates, dafs er allein weise ist, und mich nicht dazu macht. — Nun, beim Zeus, sprach ich, wenn du ihm nur Geld giebst und ihn überredest, wird er dich auch wohl

weise machen. — Wollte doch Zeus und alle Götter, rief er aus, es beruhte nur hierauf, so liefs ich es weder an dem meinigen ermangeln, noch an der Freunde Beistand. Aber eben deshalb komme ich jezt zu dir, damit du meinetwegen mit ihm redest. Denn ich selbst bin nicht nur zu jung, sondern habe auch den Protagoras noch niemals weder gesehen noch gesprochen, denn ich war noch ein Kind, als er das erstemal hieher kam. Aber Alle, o Sokrates, loben ja den Mann, und sagen, er wäre der kunstreichste im Reden. Warum aber gehen wir nicht gleich zu ihm, damit wir ihn noch zu Hause treffen? Er wohnt, wie ich gehört
311 habe, bei dem Kallias, dem Sohne des Hipponikos. Lafs uns doch gehen. — Da sagte ich: Jezt gleich, mein Guter, lafs uns noch nicht dorthin gehen, denn es ist noch zu früh; sondern lafs uns aufstehn, und komm in den Hof hinaus, da wollen wir auf und abgehend verweilen bis es Tag wird, und dann gehen. Ohnedies hält sich Protagoras viel zu Hause, darum sei gutes Muthes, wir wollen ihn wohl finden. Somit standen wir auf, und gingen im Hofe umher. Ich nun wollte gern des Hippokrates Stärke versuchen, betrachtete mir ihn daher recht, und fragte ihn: Sage mir, Hippokrates, zum Protagoras willst du jezt, um ihm Geld für dich zu entrichten, hingehn; aber als zu wem willst du doch hingehn? und um was doch zu werden? Wie wenn du zu deinem Namensverwandten, dem Hippokrates von Kos, dem Asklepiaden, gehen wolltest, dem Lehrgeld für dich zu bezahlen, und es fragte dich Jemand: Sage mir, Hippokrates, dem Hippokrates willst du Lehrgeld entrichten: als wem doch? Was würdest du antworten? — Ich würde sagen,

sprach er, als einem Arzte. — Und um was doch zu werden? — Ein Arzt, sagte er. — Oder wenn du zum Polykleitos von Argos oder zum Pheidias hier aus Athen zu gehn im Sinne hättest, um ihnen Lehrgeld für dich zu entrichten, und es fragte dich Jemand: Als wem gedenkst du denn dem Polykleitos oder dem Pheidias dieses Geld zu entrichten? Was würdest du antworten? — Ich würde sagen als Bildhauern. — Und um was doch selbst zu werden? — Offenbar ein Bildhauer. — Gut, sprach ich. Nun aber gehen wir zum Protagoras, ich und du, und sind bereit ihm Lehrgeld für dich zu bezahlen, wenn das unsrige dazu hinreicht, und wir ihn um diesen Preis überreden können, wo nicht, auch noch das unserer Freunde daran zu wenden. Wenn uns nun Jemand in solchem Eifer über diese Sache sehend fragte: Sagt mir doch, Sokrates und Hippokrates, als wem gedenkt ihr dem Protagoras dieses Geld zu geben? Was würden wir antworten? mit was für einen andern Namen hören wir den Protagoras noch genannt, wie den Pheidias einen Bildhauer und den Homeros einen Dichter? was hören wir ähnliches vom Protagoras? — Einen Sophisten, o Sokrates, sagte er, nennen sie den Mann. — Also als einem Sophisten wollen wir ihm das Geld entrichten gehn? — Freilich. — Wenn dich nun Jemand auch das noch fragte: Und um was doch selbst zu werden gehst du zum Protagoras? — Da sagte er erröthend, denn der Tag schimmerte schon etwas, so daſs ich es deutlich sehen konnte: Wenn es sich damit wie mit dem vorigen verhält, 312 so ist es offenbar um ein Sophist zu werden. — Und du, sprach ich, um der Götter willen, würdest du dich nicht schämen, den Hellenen dich als einen Sophisten darzustellen? — Beim Zeus,

Sokrates, sagte er, wenn ich reden soll wie ich denke, ja. — Vielleicht aber, Hippokrates, ist gar nicht deine Meinung, dafs dein Unterricht bei dem Protagoras ein solcher sein solle, sondern so wie der war bei deinem Sprachlehrer, deinem Musiklehrer und deinem Lehrer in den Leibesübungen. Denn in dem Allen nahmst du Unterricht nicht als Kunst, um ein Gewerbe daraus zu machen, sondern als Uebung, wie es einem von freier Herkunft, der sich selbst leben will, geziemt. — Allerdings, sagte er, dünkt mich der Unterricht beim Protagoras mehr von dieser Art zu sein. — Weifst du also wohl, was du jezt zu thun im Begriff bist, oder merkst du es nicht? sagte ich. — Was meinst du denn? — Dafs du im Begriff stehst deine Seele einem Sophisten, wie du sagst, zur Bearbeitung zu übergeben, was aber ein Sophist eigentlich ist, sollte mich wundern wenn du es wüfstest. Und doch wenn dir dieses unbekannt ist, weifst du auch nicht, wem du deine Seele übergiebst, ob einem guten oder einem schlechten Dinge. — Ich glaube wenigstens, sagte er, es zu wissen. — So sage denn, was glaubst du ist ein Sophist? — Ich meines Theils, sagte er, wie auch schon der Name besagt, der welcher sich auf Kluges versteht. — Aber, sprach ich, dieses kann man auch von Mahlern und Zimmerleuten sagen, dafs sie die sind, welche sich auf Kluges verstehen. Wenn uns aber Jemand weiter fragte, auf was für Kluges verstehen sich denn die Mahler, so würden wir ihm sagen, auf das zur Verfertigung von Bildern gehörige und so auch im übrigen. Wenn uns aber Jemand fragte: Und der Sophist, auf was für Kluges denn der? Was würden wir ihm antworten, was zu verfertigen er verstehe? was würden wir sagen dafs

er

er sei? — O Sokrates, er verstehe gewaltig zu machen im Reden. — Vielleicht, sprach ich, sagten wir dann etwas richtiges, aber hinreichend doch nicht. Denn die Antwort bedarf uns noch einer Frage, nämlich im Reden worüber denn der Sophist gewaltig macht? So wie der Musikmeister doch auch wohl seinen Schüler gewaltig macht im Reden, darüber nämlich, worin er ihn auch sachverständig macht, über die Musik. Nicht wahr? — Ja. — Gut, also der Sophist, im Reden worüber macht denn der gewaltig? Offenbar über das, worauf er sich auch versteht? — So sollte man denken. — Was ist also dasjenige, worin er selbst, der Sophist, sachverständig ist, und auch seinen Schüler dazu macht? — Beim Zeus, sagte er, weiter weifs ich dir nun nichts zu sagen. —
Darauf sprach ich: Wie nun? weifst du also 313
welcher Gefahr du gehst deine Seele preiszugeben? Oder würdest du wenn du deinen Körper einem anvertrauen solltest auf die Gefahr, ob er gestärkt werden würde oder verdorben, dann wohl erst vielfach überlegen, ob du ihn ihm anvertrauen wollest oder nicht, und zur Berathung deine Freunde herbeirufen und deine Verwandte, mehrere Tage lang der Sache nachdenkend: was du aber weit höher als deinen Körper achtest, und dem gemäfs alle deine Angelegenheiten gut oder schlecht gehen müssen, je nachdem es gestärkt wird oder verdorben, die Seele, hierüber hast du dich weder deinem Vater noch deinem Bruder mitgetheilt, noch irgend einem von uns, deinen Freunden, ob du diesem eben angekommenen Fremdling anvertrauen sollst oder nicht deine Seele; sondern nachdem du gestern Abend von ihm gehört, wie du sagst, kommst du heute mit dem frü-

hesten Morgen, nicht etwa um noch darüber irgend Gespräch und Berathung zu pflegen, ob du dich selbst ihm hingeben sollst oder nicht, sondern ganz bereit schon, dein und deiner Freunde Vermögen daran zu wenden, also als wäre dieses schon fest beschlossen, dafs du auf alle Weise dich mit dem Protagoras einlassen mufst, welchen du doch weder kennst, wie du sagst, noch auch jemals gesprochen hast; sondern du nennst ihn nur einen Sophisten, was aber ein solcher Sophist eigentlich ist, dem du dich selbst übergeben willst, darin zeigst du dich ganz unwissend. — Als er dieses angehört, sagte er: So hat es freilich das Ansehn, o Sokrates, nach dem was du sagst. — Ist etwa, Hippokrates, der Sophist ein Kaufmann oder Kleinkrämer in solchen Waaren, von welchen die Seele sich nährt? Mir wenigstens scheint er ein solcher. — Aber wovon nährt sich die Seele, Sokrates? — Von Kenntnissen doch wohl, sprach ich. Dafs also nur nicht der Sophist uns betrüge, Freund, was er verkauft uns anpreisend, wie Kaufleute und Krämer mit den Nahrungsmitteln für den Körper thun. Denn auch diese verstehen selbst nicht, was wohl von den Waaren, welche sie führen, dem Körper heilsam oder schädlich ist, loben aber alles, wenn sie es feil haben; noch auch verstehen es die, welche von ihnen kaufen, wenn nicht einer etwa ein Arzt ist, oder ein Vorsteher der Leibesübungen. Eben so auch die, welche mit Kenntnissen in den Städten umherziehen, und Jedem der Lust hat davon verkaufen und verhökern, loben freilich alles was sie feil haben; vielleicht aber, mein Bester, mag auch unter ihnen so Mancher nicht wissen, was wohl von seinen Waaren heilsam oder

schädlich ist für die Seele, und eben so wenig
wissen es die, welche von ihnen kaufen, wenn
nicht etwa einer darunter in Beziehung auf die
Seele ein Heilkundiger ist. Verstehst du dich
nun darauf was hievon heilsam oder schädlich
ist, so kannst du unbedenklich Kenntnisse kau-
fen vom Protagoras sowohl als von jedem An-
deren; wo aber nicht, so siehe wohl zu, du
Guter, dafs du nicht um dein theuerstes wür-
felnd ein gefährliches Spiel wagst. Denn über- 314
dies noch ist weit gröfsere Gefahr beim Ein-
kauf der Kenntnisse als bei dem der Speisen.
Denn Speisen und Getränke, die du vom Kauf-
mann oder Krämer eingehandelt hast, kannst
du in andern Gefäfsen davon tragen, und ehe
du sie essend oder trinkend in deinen Leib auf-
nimmst, sie zu Hause hinstellen, und auch dann
noch einen Sachverständigen herbeirufend be-
rathschlagen, was davon du essen und trinken
sollst und was nicht, und wieviel und wann;
so dafs es bei dem Einkauf nicht viel bedeutet
mit der Gefahr. Kenntnisse aber kannst du
nicht in einem andern Gefäfs davon tragen, son-
dern hast du den Preis bezahlt, so mufst du sie in
deine Seele selbst aufnehmend lernen, und hast
deinen Schaden oder Vortheil schon weg, wenn
du gehst. Dies also lafs uns wohl überlegen,
und zwar mit Aelteren als wir sind: Denn wir
sind noch zu jung um eine so wichtige Ange-
legenheit zu entscheiden. Jezt indefs, wie wir
einmal unsern Sinn darauf gesezt haben, lafs
uns immer hingehn und den Mann hören; ha-
ben wir ihn aber gehört, dann auch mit Ande-
ren uns besprechen. Denn Protagoras ist auch
nicht allein dort, sondern auch Hippias von
Elis, und ich glaube auch Prodikos von Keos
und viele andere gar weise Männer. Dies be-

schlossen gingen wir. Und als wir in den Vorhof kamen, standen wir still, und sprachen noch über eine Sache, die uns unterweges eingefallen war. Um nun diese nicht abzubrechen, sondern zu Ende zu bringen ehe wir hineingingen, blieben wir im Vorhofe stehen und sprachen bis wir einig waren unter einander. Dies dünkt mich mochte der Thürsteher, ein Verschnittener, etwa gehört haben, und er scheint wohl wegen der Menge der Sophisten Allen die das Haus besuchen sehr unhold zu sein. Als wir daher anpochten, und er aufmachte und uns ansichtig ward, rief er aus: Ha, schon wieder Sophisten! er hat nicht Mufse; und somit schlug er die Thüre ohne Umstände mit beiden Händen recht tüchtig wieder zu, und wir pochten eben aufs neue. Darauf gab er uns durch die verschlossene Thüre zur Antwort: Leute, habt ihr denn nicht gehört, dafs er nicht Mufse hat? — Aber guter Mann, sprach ich, weder kommen wir zum Kallias noch sind wir Sophisten. Gieb dich also zufrieden, wir sind nur gekommen um den Protagoras zu besuchen, und so melde uns hinein. Darauf öfnete uns der Mensch endlich mit genauer Noth die Thüre.

Als wir nun hineintraten, fanden wir den Protagoras im bedekten Gange herumwandelnd. Mit ihm wandelten hintereinander auf der einen Seite Kallias der Sohn des Hipponikos, und sein Halbbruder von mütterlicher Seite Paralos der Sohn des Perikles, und Charmides der Sohn des Glaukon: auf der andern Seite aber der an-
315 dere Sohn des Perikles Xanthippos, und Philippides der Sohn des Philomelos, und Antimoiros von Menda, der gepriesenste unter allen Schülern des Protagoras, der auch ordentlich auf die Kunst bei ihm lernt, um selbst ein So-

phist zu werden. Die übrigen hinter diesen folgenden, Zuhörer nur des Gesprochenen, waren gröſstentheils Fremde, deren Protagoras aus allen Städten, die er durchzieht, mitbringt, kirrend sie mittelst der Töne Gewalt, wie Orpheus, und sie folgen ihm auf den Ton, die Gekirrten; indeſs befanden sich doch auch einige Einheimische unter dem Chor. Diesen Chor nun betrachtend ergözte ich mich besonders daran, wie artig sie sich in Acht nahmen, niemals dem Protagoras vorn im Wege zu sein, sondern wenn er mit seinen Begleitern umwendete, wie ordentlich und geschikt diese Hörer zu beiden Seiten sich theilten, und sich dann im Kreise herumschwenkten, um fein artig immer hinten zu sein. Jenem zunächst erblikte ich, spricht Homeros, den Hippias von Elis in dem bedekten Gange gegenüber auf einem Sessel sizend. Um ihn herum saſsen auf Bänken: Eryximachos der Sohn des Akumenos, und Phaidros der Myrrhinusier, und Andron der Sohn des Androtion, und einige Fremde, theils Landesleute von ihm, theils andere. Sie schienen über die Natur und die Himmelserscheinungen allerlei Fragen aus der Sternkunde dem Hippias vorzulegen, und er auf seinem Throne sizend ging mit jedem seine Frage durch, und gab seine Entscheidung. Auch den Tantalos schaut' ich; Prodikos nämlich der Keier war auch angekommen, und befand sich in einem Gemach, welches Hipponikos ehedem als Vorrathskammer gebraucht hatte, jezt aber hatte Kallias wegen Menge der Einkehrenden auch dieses ausgeleert und zum Gastzimmer gemacht. Prodikos nun lag noch dort eingehüllt in Dekken und Felle, und zwar in sehr viele wie man sah. Auf den nächsten Polstern um ihn her saſsen

Pausanias der Kerameer, und neben ihm ein noch kaum halb erwachsener Jüngling schöner und edler Natur, wie ich glaube, von Gestalt aber gewiſs sehr schön; mich dünkt gehört zu haben, daſs man ihn Agathon nannte, und es sollte mich nicht wundern, wenn er der Liebling des Pausanias wäre. Dieser Jüngling also und die beiden Adeimante, der Sohn des Kepis, und der des Leukolophides, nebst einigen andern zeigten sich da. Wovon sie aber sprachen, konnte ich von drauſsen nicht vernehmen, wiewohl sehr begierig den Prodikos zu hören, denn gar weise und göttlich dünkt mich der Mann zu sein. Allein die Tiefe seiner Stimme verursachte in dem Gemach ein dum-
316 pfes Getöse, das alles Gesprochene unvernehmlich machte. Und wir waren nur eben eingetreten, als hinter uns noch herein kamen: Alkibiades, der Schöne wie du sagst und auch ich glaube, und Kritias der Sohn des Kallaischros. Wir nun verweilten nach unserm Eintritt ein wenig, um dies alles zu beschauen; dann gingen wir zum Protagoras heran, und ich sagte: Protagoras, zu dir kommen wir um etwas, ich und hier Hippokrates. — Wollt ihr etwa, fragte er, allein mit mir sprechen, oder hier mit den übrigen? — Uns, sprach ich, macht es keinen Unterschied, höre aber weshalb wir kommen und überlege es dann selbst. — Was ist es denn also, fragte er, weshalb ihr hergekommen seid? — Dieser Hippokrates, sagte ich, ist hier einheimisch, der Sohn des Apollodoros von einem groſsen und glänzenden Geschlecht, und auch er selbst dünkt mich, was seine natürlichen Anlagen betrifft, es mit seinen Altersgenossen wohl aufnehmen zu können, und Lust zu haben ein ausgezeichneter

Mann in unserer Stadt zu werden; und eben
dieses glaubt er am besten zu erreichen, wenn
er mit dir sein könnte. Ob du nun meinst hier-
über mit uns allein sprechen zu müssen oder
vor Andern, das überlege dir selbst. — Sehr
mit Recht, Sokrates, sprach er, bist du besorg-
lich um mich. Denn ein Fremdling der die gro-
ſsen Städte durchreiset, und dort die vorzüg-
lichsten Jünglinge überredet, dem Umgang mit
andern Verwandten und Mitbürgern, Alten und
Jungen entsagend, sich zu ihm zu halten, weil
sie durch den Umgang mit ihm besser werden
würden, ein solcher muſs freilich auf seiner
Hut sein. Denn nicht wenig Miſsgunst entsteht
hieraus und Uebelwollen und Nachstellungen
aller Art. Daher auch behaupte ich, daſs die
sophistische Kunst zwar schon sehr alt ist, daſs
aber diejenigen unter den Alten, welche sie
ausübten, aus Furcht vor dem Gehässigen der-
selben einen Vorwand genommen und sie ver-
stekt haben, einige hinter der Poesie, wie
Homeros, Hesiodos und Simonides, andere
hinter Mysterien und Orakelsprüchen, wie Or-
pheus und Musaios, ja einige habe ich bemerkt
bedienten sich dazu sogar der Kunst der Leibes-
übungen, wie Ikkos der Tarentiner, und auch
jezt noch einer, der ein Sophist ist so gut als
irgend einer, Herodikos der Selymbrianer, ur-
sprünglich aber aus Megara. Die Musik hat
Agathokles euer Landsmann zum Vorwande ge-
nommen, der ein groſser Sophist ist, so auch
Pythokleides von Keos und viele andere. Alle
diese, wie gesagt, haben aus Furcht des Neides
sich jener Künste zum Dekmantel bedient. Ich
aber will mich hierin ihnen allen nicht gleich
stellen, glaube auch daſs sie das nicht ausge- 317
richtet haben was sie wollten, diejenigen nem-

lich nicht getäuscht, welche in einem Staate mächtig sind, um derentwillen eben solche Vorwände gesucht werden; denn der grofse Haufe, dafs ich es kurz heraus sage, merkt überall nichts, und singt nach, was Jene ihm vorsagen. Wenn nun Jemand heimlich davonlaufen will und nicht kann, sondern entdekt wird; so ist schon das Unternehmen sehr thöricht, und mufs die Menschen nothwendig noch mehr aufbringen; denn neben allem andern halten sie dann einen solchen auch noch für einen Ränkemacher. Daher habe ich den ganz entgegengesezten Weg eingeschlagen, und sage grade heraus, dafs ich ein Sophist bin, und die Menschen erziehen will, und halte diese Vorsicht für besser als jene, sich lieber dazu zu bekennen, als es zu leugnen. Und noch einige andere beobachte ich, so dafs mir, es sei mit Gott gesprochen, noch nicht übles um deswillen widerfahren ist, dafs ich mich für einen Sophisten ausgebe, obgleich ich diese Kunst schon viele Jahre lang treibe; wie ich denn überhaupt schon hoch in Jahren bin, und es keinen unter euch giebt, dessen Vater ich nicht dem Alter nach sein könnte. So dafs es mir weit lieber ist, wenn ihr etwas wünscht, dafs ihr vor Allen die hier zugegen sind eure Sache anbringt. — Darauf sprach ich, denn ich merkte wohl, er wollte den Prodikos und Hippias sehen lassen, und damit grofs gegen sie thun, dafs wir als seine Verehrer hingekommen wären: Warum rufen wir also nicht gleich auch den Prodikos und Hippias und die bei ihnen sind, damit sie uns auch hören? — O ja, sagte Protagoras. — Wollt ihr also, sprach Kallias, so wollen wir eine Sizung veranstalten, damit ihr euch niederlassen und mit einander verhandeln

könnt. — Das waren wir sehr zufrieden; und hoch erfreut dafs wir die weisen Männer sollten reden hören, legten wir selbst Hand an, und machten Bänke und Polster da zurecht, wo Hippias safs, denn da standen schon die Bänke. Darüber kamen auch Kallias und Alkibiades, den Prodikos, den sie aus seinem Lager aufgestört hatten, und seine Gesellschaft herbeiführend.

Als wir uns nun alle gesezt hatten, hub Protagoras an. Nun also, Sokrates, da auch diese Männer alle hier sind, so trage jezt vor, wessen du vorhin erwähntest gegen mich wegen dieses Jünglinges. — Ich sagte also: Mein Anfang, o Protagoras, ist derselbe wie vorher, 318
wegen dessen warum ich gekommen bin. Hier dieser Hippokrates nämlich trägt grofses Verlangen nach deinem näheren Umgange; was ihm aber eigentlich daraus herkommen wird, wenn er sich zu dir hält, dies möchte er, wie er sagt, gern vorher vernehmen. Das ist unsere Rede. — Darauf nahm Protagoras das Wort, und sprach: Junger Mann, es wird dir also geschehen, wenn du dich zu mir hältst, dafs du schon an dem ersten Tage, den du bei mir zubringst, besser geworden nach Hause gehen wirst, und an dem folgenden ebenfalls, und so alle Tage zum besseren fortschreitest. — Als ich das gehört hatte, sprach ich: Dieses ist nichts wunderbares gesagt, Protagoras, sondern ganz natürlich. Denn auch du, wiewohl so alt und so weise, wenn dich jemand lehrte, was du noch nicht wüfstest, würdest besser werden. Aber nicht also; sondern so wie wenn Hippokrates, sein Verlangen plözlich ändernd, nun verlangte sich zu dem kürzlich hier angekommenen jungen Manne zu begeben, zu dem

Zeuxippos von Herakleia, und er nun zu diesem käme, und von ihm dasselbe hörte, was du jezt sagst, dafs er an jedem bei ihm zugebrachten Tage besser werden und Fortschritte machen würde, und ihn weiter fragte, in wiefern, sagst du, dafs ich besser werden und worin Fortschritte machen werde? ihm Zeuxippos gewifs antworten würde in der Mahlerei; oder wie wenn er zum Orthagoras von Thebä sich begebend, von diesem dasselbe hörte wie von dir, und er ihn dann weiter fragte, worin er denn besser werden würde durch seinen Umgang, dieser ihm gewifs sagen würde im Flötenspielen: Eben so sage doch auch du dem jungen Manne und mir, der ich an seiner Stelle frage, Hippokrates soll, wenn er sich zum Protagoras hält, schon an dem ersten Tage, den er bei ihm zubringt, besser nach Hause gehen, und so täglich Fortschritte machen, in wiefern, Protagoras, und worin? — Und nachdem Protagoras mich ausgehört hatte, sagte er: Du fragst sehr gut, Sokrates, und mir macht es Freude, denen die gut fragen zu antworten. Wenn also Hippokrates zu mir kommt, wird ihm das nicht begegnen, was ihm bei einem andern Sophisten begegnen würde. Die andern nämlich mifshandeln die Jünglinge offenbar. Denn nachdem diese den Schulkünsten eben glüklich entkommen sind, führen jene sie wider ihren Willen wiederum zu Künsten, und lehren sie Rechnen, und Sternkunde, und Mefskunde, und Musik, wobei er den Hippias ansah, bei mir aber soll er nichts lernen, als das weshalb er eigentlich kommt, Diese Kenntnifs aber ist die Klugheit in seinen eignen Angelegenheiten, wie er sein Hauswesen am besten verwalten, und dann auch in den Angelegenheiten des Staats, wie er am geschik-

testen sein wird, diese sowohl zu führen als auch darüber zu reden. — Folge ich wohl, 519
sagte ich darauf, deiner Rede? Du scheinst mir nämlich die Staatskunst zu bezeichnen, und zu verheifsen, du wollest zu tüchtigen Männern für den Staat die Männer bilden? — Eben dieses, sagte er, ist das Anerbieten, wozu ich mich erbiete. — Gewifs eine schöne Kunst, sprach ich, besizest du, wenn du sie besizest, denn zu dir soll nichts anderes geredet werden als ich denke. Ich nämlich, Protagoras, meinte, dieses wäre nicht lehrbar; dir aber, da du es sagst, weifs ich nicht wie ich nicht glauben sollte. Weshalb ich aber denke, dies sei nicht lehrbar, noch könne ein Mensch es dem andern verschaffen, das mufs ich billig sagen. Ich halte nämlich, wie auch wohl alle Hellenen thun, die Athener für weise, und nun sehe ich, wenn wir in der Gemeinde versammelt sind, und es soll im Bauwesen der Stadt etwas geschehen, so holen sie die Baumeister zur Berathung über die Gebäude; wenn im Schiffswesen, dann die Schiffbauer, und in allen andern Dingen eben so, welche sie für lehrbar und lernbar halten. Will sich aber ein Anderer unterfangen ihnen Rath zu geben, von dem sie glauben, dafs er kein Kunstverwandter in dieser Sache ist, sei er auch noch so schön und reich und vornehm: so nehmen sie ihn doch nicht an, sondern lachen ihn aus und betreiben Lärm bis er entweder heruntergelärmt von selbst wieder abtritt, oder die Gerichtsdiener ihn herunterziehen oder herausschaffen auf Geheifs der Prytanen. Und in allem, wovon sie glauben, dafs es auf Kunst beruhe, verfahren sie so. Wenn aber über Verwaltung der Stadt etwas zu rathschlagen ist, so steht Jeder auf und er-

theilt ihnen seinen Rath: Zimmermann, Schmidt, Schuster, Krämer, Schiffsherr, Reiche, Arme, Vornehme, Geringe, einer wie der andere, und Niemand macht einem Vorwürfe darüber, wie im vorigen Falle, daſs er ohne dies irgendwo gelernt zu haben, oder seinen Meister darin aufzeigen zu können, sich nun doch unterfangen wolle Rath zu geben. Offenbar also glauben sie, dies sei nicht lehrbar. Und nicht nur das versammelte Volk denkt so, sondern auch zu Hause für sich sind unsere verständigsten und vortreflichsten Mitbürger nicht im Stande, diese Tugend welche sie besizen Andern mitzutheilen. Perikles zum Beispiel, der Vater dieser beiden jungen Männer, hat sie in Allem, was von Lehrern abhing, vortreflich unterrichten lassen; aber in dieser Sache, worin er selbst
320 weise ist, unterrichtet er sie weder selbst, noch hat er sie einem Andern übergeben, sondern sie laufen ganz frei herum und weiden allein, ob sie irgendwo von selbst etwas von dieser Tugend antreffen möchten. Wenn du noch mehr willst, derselbe Perikles ist Vormund von Kleinias, dem jüngern Bruder dieses Alkibiades hier, und aus Besorgniſs, daſs er von dem Alkibiades möchte verdorben werden, trennte er ihn von diesem, und gab ihn in das Haus des Ariphron, um ihn dort erziehen zu lassen, der aber gab ihn ihm zurük ehe sechs Monate um waren, weil er nicht wuſste, was er mit ihm anstellen sollte. Und so kann ich dir sehr viele Andere nennen, welche selbst trefliche Männer, dennoch niemals irgend einen besser gemacht haben, weder von ihren Angehörigen noch sonst. Ich meines Theils also, Protagoras, halte hierauf Rüksicht nehmend nicht dafür, die Tugend sei lehrbar. Nun aber ich dich

dieses behaupten höre, lenke ich um und denke, du werdest wohl Recht haben, weil ich von dir halte, du habest vieles in der Welt erfahren, vieles gelernt, und manches auch selbst erfunden. Kannst du uns also deutlicher zeigen, dafs die Tugend lehrbar ist, so wolle es nicht vorenthalten, sondern zeige es. — Gut, Sokrates, sagte er, ich will es auch nicht vorenthalten. Aber wie soll ich es euch zeigen, indem ich ein Mährchen erzähle wie Aeltere wohl Jüngeren zu thun pflegen, oder indem ich eine Abhandlung vortrage? — Viele nun der umher sizenden sagten, er möchte es vortragen, auf welche Weise er selbst am liebsten wollte. — So dünkt es mich denn anmuthiger, sagte er, euch ein Mährchen zu erzählen.

Es war einst eine Zeit, wo es Götter zwar gab, sterbliche Geschlechter aber gab es noch nicht; nachdem aber auch für diese die vorherbestimmte Zeit ihrer Erzeugung gekommen war, bildeten die Götter sie innerhalb der Erde aus Erde und Feuer auch das hinzumengend, was von Erde und Feuer gemengt ist. Und als sie sie nun ans Licht bringen sollten, übertrugen sie dem Prometheus und Epimetheus, sie auszustatten, und die Kräfte unter sie, wie es jedem zukomme, zu vertheilen. Vom Prometheus aber erbat sich Epimetheus, er wolle vertheilen, und, sagte er, wenn ich ausgetheilt, so komme du es zu besichtigen. Und so nachdem er ihn beredet, vertheilte er. Bei der Vertheilung nun verlieh er Einigen Stärke ohne Schnelligkeit, die Schwächeren aber begabte er mit Schnelligkeit; Einige bewafnete er, Anderen, denen er eine wehrlose Natur gegeben, ersann er eine andere Kraft zur Rettung. Welche er nämlich in Kleinheit gehüllt hatte, denen

verlieh er geflügelte Flucht oder unterirdische Behausung, welche aber zu bedeutender Gröfse ausgedehnt, die rettete er eben dadurch, und so auch vertheilte er alles übrige ausgleichend.
321 Dies aber ersann er so aus Vorsorge, dafs nicht eine Gattung gänzlich verschwände. Als er ihnen nun des Wechselverderbens Entfliehungen zu Stande gebracht, begann er ihnen auch gegen die Zeiten vom Zeus leichte Gewöhnung zu ersinnen durch Bekleidung mit dichten Haaren und starken Fellen, hinreichend um die Kälte, aber auch vermögend die Hize abzuhalten, und aufserdem zugleich jedem, wenn es zur Ruhe ging, zur eigenthümlichen und angewachsenen Lagerbedekkung dienend. Und unter den Füfsen versah er einige mit Hufen und Klauen, andere mit Haaren und starken blutlosen Häuten. Hiernächst wies er dem einen diese, dem anderen jene Nahrung an, dem einen aus der Erde die Kräuter, dem anderen von den Bäumen die Früchte, einigen auch verordnete er zur Nahrung anderer Thiere Frafs. Und diesen lezteren verlieh er dürftige Zeugung, dagegen den von ihnen verzehrten eine vielerzeugende Kraft dem Geschlecht zur Erhaltung. Wie aber Epimetheus doch nicht ganz weise war, hatte er unvermerkt schon alle Kräfte aufgewendet [für die unvernünftigen Thiere;] übrig also war ihm noch unbegabt das Geschlecht der Menschen, und er war wieder rathlos was er diesem thun sollte. In dieser Rathlosigkeit nun kommt ihm Prometheus die Vertheilung zu beschauen, und sieht die übrigen Thiere zwar in allen Stükken weislich bedacht, den Menschen aber nakt, unbeschuhet, unbedekt, unbewafnet, und schon war der bestimmte Tag vorhanden, an welchem auch der Mensch hervorgehn sollte aus

der Erde an das Licht. Gleichermaſsen also der Verlegenheit unterliegend, welcherlei Rettung er dem Menschen noch ausfände, stiehlt Prometheus die kunstreiche Weisheit des Hephaistos und der Athene, nebst dem Feuer, denn unmöglich war, daſs sie einem ohne Feuer hätte können angehörig sein oder nüzlich, und so schenkt er sie dem Menschen. Die zum Leben nöthige Wissenschaft also erhielt der Mensch auf diese Weise, die bürgerliche aber hatte er nicht. Denn diese war beim Zeus, und dem Prometheus stand in die Feste, die Behausung des Zeus, einzugehen nicht mehr frei, auch waren furchtbar die Wachen des Zeus. Aber in das dem Hephaistos und der Athene gemeinschaftliche Gemach wo sie ihre Kunst übten geht er heimlich hinein, und nachdem er so die feurige Kunst des Hephaistos und die andere der Athene gestohlen, giebt er sie dem Menschen. Und von da an genieſst nun der Mensch Behaglichkeit des Lebens; den Prometheus aber hat hernach, so wie erzählt wird, die Strafe für
diesen Diebstahl um des Epimetheus willen er- 322
griffen. Da nun aber der Mensch göttlicher Vorzüge theilhaftig geworden, hat er auch zuerst, wegen seiner Verwandtschaft mit Gott das einzige unter allen Thieren, Götter geglaubt, auch Altäre und Bildnisse der Götter aufzurichten versucht, dann bald darauf Töne und Worte mit Kunst zusammengeordnet, dann Wohnungen und Kleider und Beschuhungen und Lagerdekken und die Nahrungsmittel aus der Erde erfunden. So ausgerüstet wohnten die Menschen anfänglich zerstreut, Städte aber gab es nicht. Daher wurden sie von den wilden Thieren ausgerottet, weil sie in jeder Art schwächer waren, als diese, und die verarbeitende Kunst

war ihnen zwar zur Ernährung hinreichende Hülfe, aber zum Kriege gegen die Thiere unwirksam; denn die bürgerliche Kunst hatten sie noch nicht, von welcher die kriegerische ein Theil ist. Sie versuchten also sich zu sammeln, und sich zu erretten durch Erbauung der Städte; wenn sie sich aber gesammelt hatten, so beleidigten sie einander, weil sie eben die bürgerliche Kunst nicht hatten, so dafs sie wiederum sich zerstreuend auch bald wieder aufgerieben wurden. Zeus also für unser Geschlecht, dafs es nicht etwa gar untergehn möchte, besorgt, schikkt den Hermes ab, um den Menschen Schaam und Recht zu bringen, damit diese der Städte Ordnungen und Bande würden der Zuneigung Vermittler. Hermes nun fragt den Zeus, auf welche Art er doch den Menschen das Recht und die Schaam geben solle. Soll ich, so wie die Künste vertheilt sind, auch diese vertheilen? Jene nämlich sind so vertheilt: Einer, welcher die Heilkunst inne hat, ist genug für viele Unkundige, und so auch die andern Künstler. Soll ich nun auch Recht und Schaam eben so unter den Menschen aufstellen, oder soll ich sie unter Alle vertheilen? Unter Alle, sagte Zeus, und Alle sollen Theil daran haben; denn es könnten keine Staaten bestehen, wenn auch hieran nur Wenige Antheil hätten, wie an anderen Künsten. Und gieb auch ein Gesez von meinetwegen, dafs man den, der Schaam und Recht sich anzueignen unfähig ist, tödte wie einen bösen Schaden des Staates. Auf diese Art also, Sokrates, und aus dieser Ursach glauben alle anderen und auch die Athener, dafs wenn von der Tugend eines Baumeisters die Rede ist oder eines andern Künstlers, alsdann nur Wenigen Antheil zustehe

an

an der Berathung; und wenn Jemand aufser
diesen Wenigen dennoch Rath geben will, so
dulden sie es nicht, wie du sagst, und zwar
ganz mit Recht, wie ich sage. Wenn sie aber
zur Berathung über die bürgerliche Tugend ge-
hen, wohin Alles auf Gerechtigkeit und Beson-
nenheit ankommt, so dulden sie mit Recht einen
Jeden, weil es Jedem gebührt, an dieser Tu- 323
gend doch Antheil zu haben, oder es könnte
keine Staaten geben. Dieses, Sokrates, ist hie-
von die Ursach. Nimm aber auch noch diesen
Beweis hinzu, damit du nicht etwa glaubest
nur damit überlistet zu werden, dafs wirklich
alle Menschen annehmen, ein Jeder habe An-
theil an der Gerechtigkeit und der übrigen bür-
gerlichen Tugend. In andern Dingen nämlich,
wie du selbst sagst, wenn Jemand behauptet,
im Flötenspiel vortreflich zu sein, oder in ir-
gend einer anderen Kunst, worin er es nicht
ist, verlachen ihn die Leute entweder oder wer-
den unwillig, und seine Angehörigen gehen hin
und stellen ihn zur Rede als einen Verwirrten.
In Sachen der Gerechtigkeit aber und der übri-
gen bürgerlichen Tugend, wenn sie auch sehr
wohl wissen, dafs einer ungerecht ist, er selbst
aber wollte hierüber gegen sich selbst die Wahr-
heit reden vor vielen Menschen: so würden sie
eben dieses, was sie in jenem Falle für ver-
nünftig hielten, nämlich die Wahrheit zu sagen,
in diesem für eine Verrüktheit erklären, und
behaupten, ein Jeder müsse wenigstens be-
haupten er sei gerecht, möge er es nun sein
oder nicht, oder er wäre verrükt, wenn er sich
die Gerechtigkeit nicht zuschriebe; als ob noth-
wendig ein jeder Mensch auf irgend eine Art
Antheil an ihr haben müsse, oder gar nicht un-
ter Menschen leben. Dafs sie also mit Recht

einen Jeden als Rathgeber in Sachen dieser Tugend annehmen, weil sie nämlich glauben, daſs ein Jeder Antheil an ihr habe, das habe ich hiedurch gezeigt. Daſs sie aber dennoch nicht glauben man habe sie von Natur, oder sie komme ganz von selbst, sondern sie sei allerdings lehrbar, und durch Fleiſs habe sie Jeder erlangt, der sie erlangt habe, das will ich dir demnächst zu beweisen suchen. Nämlich über ein Uebel, wovon Jeder glaubt, wer es hat habe es von Natur oder durch ein Unglük, erzürnt sich Niemand, oder schilt oder belehrt oder bestraft die mit dergleichen behaftet sind, damit sie etwa aufhören möchten so zu sein, sondern man bemitleidet sie; wie die Häſslichen, die Kleinen, die Schwächlichen, wer wäre wohl so unverständig gegen solche etwas dergleichen zu thun? weil man nämlich weiſs, glaube ich, daſs in diesen Dingen das Gute und das Entgegengesezte den Menschen von Natur oder durch Zufall kommt. Von was für Gutem sie aber glauben, daſs es der Mensch durch Fleiſs, Uebung und Unterricht erlange, wenn Jemand das nicht hat, sondern das entgegengesezte Böse, darüber entstehen dann die Erzürnungen und die Bestrafungen und die Ermahnungen. Wovon eins nun auch die Ungerechtigkeit ist und die Gottlosigkeit, und überhaupt alles der bürgerlichen Tugend entgegengesezte. Hier also schilt und
324 zürnt einer auf den andern offenbar als werde diese allerdings durch Achtsamkeit und Unterricht erworben. Denn wenn du bedenken willst das Bestrafen der Unrechtthuenden, was damit wohl gemeint ist, so wird schon dieses dich lehren, daſs alle Menschen glauben die Tugend sei zu erwerben. Denn Niemand bestraft die welche Unrecht gethan haben darauf seinen Sinn

richtend und deshalb, weil einer eben Unrecht gethan hat, aufser wer sich ganz vernunftlos wie ein Thier eigentlich nur rächen will. Wer aber mit Vernunft sich vornimmt einen zu strafen, der bestraft nicht um des begangenen Unrechts willen, denn er kann ja doch das Geschehene nicht ungeschehen machen, sondern des zukünftigen wegen, damit nicht auf ein andermal wieder, weder derselbe noch einer der diesen bestraft gesehen hat, dasselbe Unrecht begehe. Und indem er dieses beabsichtiget, denkt er doch wohl, dafs die Tugend kann angebildet werden; denn der Ablenkung wegen straft er ja. Dieser Meinung sind also Alle zugethan, welche Strafen verhängen von Volks wegen und zu Hause. Es strafen und züchtigen ja aber sowohl die übrigen Menschen den, von welchem sie glauben er habe unrecht gethan, als auch nicht minder die Athener, deine Mitbürger; so dafs hieraus zu schliefsen auch die Athener zu denen gehören, welche annehmen, die Tugend könne gelehrt werden und durch allerlei Anstalten hervorgebracht. Dafs also ganz mit Recht deine Mitbürger es annehmen, wenn auch ein Schmidt und Schuster ihnen Rath ertheilen in bürgerlichen Dingen, und dafs sie dennoch glauben, die Tugend könne gelehrt und erworben werden, dieses, Sokrates, ist dir nun hinlänglich erwiesen, wie es mir scheint. Jezt ist noch der Zweifel übrig, den du vorher hegtest von wegen der vortreflichen Männer, warum nämlich wohl diese ihre Söhne in Allem, was von Lehrern abhängt, unterrichten und weise machen, in der Tugend aber, worin sie selbst sich auszeichnen, sie nicht besser machen als Andere. Hierüber nun, Sokrates, will ich dir nicht mehr eine Erzählung vorlegen,

sondern die Gründe. Erwäge die Sache so. Giebt es oder giebt es nicht etwas gewisses, was nothwendig alle Bürger an sich haben müssen, wenn es einen Staat geben soll? Denn hiedurch wird dieser Zweifel gelöset, den du hegst, oder sonst durch nichts. Denn wenn es so etwas giebt, und wenn dieses Etwas nicht die Zimmerkunst ist noch die Schmiedekunst noch die Töpferkunst, sondern die Gerechtigkeit und die Besonnenheit und das Frommsein, und was
325 ich Alles in Eins zusammengefaſst die Tugend eines Mannes nennen möchte, wenn diese das ist, was Alle an sich haben müssen, und mit dieser ein Jeder, der sonst etwas lernen und verrichten will, Alles verrichten muſs, ohne sie aber nichts; oder wer sie nicht an sich hat, sei es Mann oder Kind oder Weib, wird belehrt und gezüchtiget, bis er durch die Züchtigung besser geworden ist, wer aber auf die Züchtigung und Belehrung nicht merkt, als ein Unheilbarer aus dem Staate herausgetrieben oder getödtet; wenn es sich so verhält, und wenn bei so bewandten Sachen deine vortreflichen Männer ihre Söhne in allem Andern unterrichten lassen, hierin aber nicht: so sieh doch zu, wie wunderlich diese treflichen Männer seyn müssen. Denn daſs sie es für lehrbar halten zu Hause und öffentlich im Staate, das haben wir gezeigt. Und obgleich es gelehrt und angebildet werden kann, sollten sie ihren Söhnen wohl alles Andere lehren lassen, worauf nicht der Tod oder eine andere Strafe gesezt ist, wenn sie es nicht wissen; weshalb aber ihren Söhnen der Tod als Strafe bevorsteht oder die Verweisung, wenn sie es nicht gelernt haben, noch zur Tugend gebildet worden sind, und auſser dem Tode die Einziehung der Güter, und daſs ich es kurz

sage, das Verderben des ganzen Hauses, dieses
sollten sie ihnen nicht lehren lassen und nicht
alle Sorgfalt daran wenden? Man mufs ja we-
nigstens glauben, Sokrates, dafs sie es thun.
Schon von der zartesten Kindheit anfangend, so
lange sie leben, belehren und ermahnen sie ein
Kind, sobald es nur versteht was zu ihm gere-
det wird, sowohl die Wärterin als die Mutter,
der Knabenführer und der Vater selbst beeifern
sich darauf, dafs der Knabe aufs beste gedeihe,
indem sie ihn bei jeder Handlung und Rede be-
lehren und ihm zeigen, dies ist recht, jenes ist
unrecht, dies gut, jenes schlecht, dies fromm,
jenes gottlos, dies thue, jenes thue nicht; und
wenn er gutwillig gehorcht, gut; wo nicht, so
suchen sie ihn wie ein Holz, das sich geworfen
und verbogen hat, wieder grade zu machen
durch Drohungen und Schläge. Hernach wenn
sie ihn in die Schule schikken, schärfen sie dem
Lehrer weit dringender ein, für die Sittsamkeit
der Kinder zu sorgen als für ihr Lesen und ihr
Spiel auf der Lyra. Die Lehrer also haben hier-
auf Acht, und auch wenn die Kinder nun Le-
sen gelernt haben, und auch das Geschriebene
schon verstehen wie vorher nur den Ton: so ge-
ben sie ihnen auf den Bänkchen die Gedichte der
treflichsten Dichter zu lesen, und lassen sie sie
einlernen, in denen viele Zurechtweisungen ent-
halten sind und Erläuterungen, auch Lob und
Verherrlichung alter treflicher Männer, damit
der Knabe sie bewundernd nachahme, und sich
bestrebe auch ein solcher zu werden. Die Mu- 326
sikmeister eben so sehen auf Sittsamkeit, und
dafs die Knaben nicht Unfug treiben. Ueber-
dies wenn sie nun die Lyra spielen gelernt ha-
ben, lehren diese ihnen wiederum anderer vor-
treflichen Dichter, nämlich der liederdichtenden

Gedichte, welche sie den Gesangweisen unterlegen, und arbeiten dahin Zeitmaaſs und Wohlklang den Seelen der Kinder geläufig zu machen, damit sie milder werden, und indem sie Maaſs und Ton halten, auch geschikter zum Reden und Handeln. Denn überall bedarf das Leben der Menschen richtiges Zeitmaaſs und Zusammenstimmung. Ueber das alles schikken sie sie noch zum Meister der Leibesübungen, damit sie dem Körper nach besser ausgebildet auch der richtigen Gesinnung dienen können, und nicht nöthig haben sich feigherzig zurükzuziehn wegen des Körpers Untüchtigkeit, es sei nun im Kriege oder bei andern Geschäften. Und dieses nun führt am besten aus, wer es am besten vermag; am besten aber vermögen es die Reichsten, deren Kinder auch am frühesten in ihrer Jugend anfangen die Lehre zu suchen, und am spätesten damit aufhören. Wenn sie dann aber ihre Lehrer verlassen, so nöthiget wiederum die Stadt sie, die Geseze zu lernen und nach diesen zu leben, wie nach einer Vorschrift, damit sie nicht eignem Gutdünken folgend etwas Ungeschiktes beginnen; sondern recht eigentlich wie der Sprachlehrer den Kindern, die noch nicht schreiben können, die Buchstaben mit dem Griffel vorschreibt, und ihnen dann die Tafel hingiebt und ihnen befiehlt, diese Züge, wie er sie ihnen vorgeschrieben hat, nachzuziehen, eben so schreibt die Stadt die Geseze vor von treflichen alten Gesezgebern ausgedacht, und befiehlt ihnen nach diesen zu regieren und sich regieren zu lassen. Wer aber hievon abweicht, den züchtiget sie, und diese Züchtigung heiſst bei euch und an vielen andern Orten, gleichsam weil die Strafe den Menschen wieder weise macht, eine Weisung. Da nun sowohl

zu Hause als von Staats wegen so viele Sorgfalt auf die Tugend gewendet wird, wie kannst du dich noch wundern, Sokrates, und Zweifel hegen, ob sie lehrbar sei? Darüber ist sich nicht zu wundern, sondern vielmehr wenn sie nicht lehrbar wäre. Weshalb aber misrathen viele Söhne vortreflicher Männer? Das erfahre nun auch. Dies nämlich ist nichts wunderbares, wenn ich anders im vorigen richtig gesagt habe, dafs in dieser Sache, nämlich der Tugend, wenn es Staaten geben soll, niemand unwissend sein darf. Wenn dieses sich so wie ich sage verhält, es verhält sich aber allerdings und auf alle 327
Weise so: so erwäge einmal die Sache an irgend einer andern Kunst und Geschiklichkeit, an welcher du am liebsten willst. Wenn es keinen Staat geben könnte, wofern wir nicht alle Flötenspieler wären, wie gut eben jeder könnte, und wenn hierin Jeder den andern unterrichtete zu Hause und im öffentlichen Leben, und den schlechtspielenden tadelte, und ihm dies nicht neidisch vorenthielte, so wie jezt keiner dem Andern das Gerechte und Gesezmäfsige vorenthält oder verbirgt, wie es wohl in andern Künsten geschieht; denn Jedem von uns glaube ich nüzt die Gerechtigkeit und Tugend der Andern, deshalb lehrt Jeder so gern den Andern das Gerechte und Gesezmäfsige; wenn nun eben so im Flötenspielen Jeder dem Andern alle Bereitwilligkeit und Dienstfertigkeit erzeigte ihn zu unterrichten: glaubst du, Sokrates, sagte er, dafs dann mehr die Söhne guter Flötenspieler gute Flötenspieler werden würden als die Söhne der schlechten? Ich glaube es nicht, sondern wessen Sohn die besten Anlagen zum Flötenspieler hätte, der würde zu einem ausgezeichneten gedeihen, wessen es aber daran fehlte,

der würde unberühmt bleiben, und oft würde
der Sohn eines guten Flötenspielers ein schlech-
ter werden, und der eines schlechten ein guter;
aber Alle würden doch ordentliche Flötenspieler
sein in Vergleich mit den Ununterrichteten, die
gar nichts vom Flötenspiel verstehen. So glaube
nun auch jezt, dafs selbst derjenige, welcher
sich dir als der ungerechteste zeigt von Allen,
die unter Gesezen und mit Menschen auferzo-
gen sind, dennoch gerecht ist, und wirklich ein
ausübender Künstler in dieser Sache, wenn du
ihn mit solchen Menschen vergleichen solltest,
die gar keine Erziehung haben, keine Gerichts-
höfe, keine Geseze, und überall keinen Zwang,
der sie zwingt sich in allen Stükken der Tu-
gend zu befleifsigen, sondern die solche Wilde
wären, wie sie uns im vorigen Jahre der Dich-
ter Pherekrates am Bakchosfest aufgestellt hat.
Wahrlich, wenn du dich unter solchen Men-
schen befändest, wie die Menschenfeinde in je-
nem Chore, würdest du sehr zufrieden sein,
wenn du auch nur einen Eurybatos oder Phry-
nondas anträfest, und würdest jammern aus
Sehnsucht nach der Schlechtigkeit der hiesigen
Menschen. Nun aber bist du verwöhnt, Sokra-
tes, weil eben Alle Lehrer der Tugend sind,
Jeder so gut er kann, und siehst deshalb nir-
gends einen. Eben als wenn du nachfragtest,
wo es wohl einen Lehrer im hellenisch spre-
chen gäbe, würdest du auch keinen einzigen
finden. Ja ich glaube nicht einmal, wenn du
nachfragtest, wer wohl die Söhne unserer Hand-
werker in der Kunst unterrichtete, die sie be-
328 reits von ihrem Vater, so weit er es im Stande
war, und von seinen kunstverwandten Freun-
den gelernt haben. Wer unterrichtet diese
wohl noch besonders? Ich glaube, es würde

nicht leicht sein, Sokrates, ihren Lehrer aufzuzeigen, dagegen der noch ganz unkundigen sehr leicht. So ist es in der Tugend und in allen andern Dingen. Also wenn einer auch nur um ein Weniges besser als wir versteht sie in der Tugend weiter zu bringen, muſs man es gern annehmen. Von welchen nun auch ich glaube einer zu sein, und besser als andere Menschen mancherlei zu verstehen, wodurch einer gut und treflich wird, wohl werth der Belohnung die ich dafür fordere, und noch gröſserer, nach dessen Meinung selbst der gelernt hat. Daher ich auch diese Art meine Belohnung zu bestimmen eingerichtet habe. Wenn nämlich Jemand bei mir gelernt hat, und er will, so giebt er mir den Preis den ich fordre, wo nicht, so geht er in den Tempel, und schwört dort wie hoch er die erworbenen Kenntnisse schäze, und so viel giebt er dann. Somit, Sokrates, sagte er, habe ich dir durch Geschichte und Gründe erwiesen, daſs die Tugend allerdings lehrbar ist, und daſs auch die Athener sie dafür halten, und daſs es dennoch nicht zu verwundern ist, wenn die Söhne guter Väter schlecht und schlechter gut werden. Denn auch die Söhne des Polykleitos von gleichem Alter mit dem Paralos und Xanthippos hier sind nichts in Vergleich mit ihrem Vater und so auch andere anderer Künstler. Diesen aber darf man hieraus noch keinen Vorwurf machen, sondern man muſs Gutes von ihnen hoffen, denn sie sind jung.

Protagoras nun, nachdem er sich so und so ausführlich vor uns gezeigt hatte, hörte auf zu reden; ich aber, auf lange Zeit bezaubert, sah noch immer auf ihn, als würde er weiter reden, lüstern zu hören. Da ich aber merkte, daſs er wirklich aufgehört hatte, sammelte ich mich

so zu sagen endlich mit Mühe, wendete mich
zu dem Hippokrates, und sagte: Wie danke ich
dir, Sohn des Apollodoros, dafs du mich aufge-
fordert hast hieher zu gehn! denn gar viel ist
es mir werth das gehört zu haben vom Protago-
ras, was ich gehört habe. Bis jezt nämlich
glaubte ich, es wären nicht menschliche Bemü-
hungen, wodurch die Guten gut werden; nun
aber bin ich davon überzeugt. Ausgenommen
eine Kleinigkeit ist mir im Wege, was offenbar
Protagoras leicht noch dazu lehren wird, da er
ja dieses viele gelehrt hat. Denn wenn sich
Jemand über eben dieses mit einem von unsern
329 Volksrednern bespräche, könnte er solche Re-
den vom Perikles oder einem von den andern
Meistern im Reden auch wohl hören; aber wenn
einer etwas weiter fragt, so wissen sie wie die
Bücher nichts weiter weder zu antworten noch
selbst zu fragen; aber wenn einer auch nur
ein Weniges von dem gesagten fragt, dann,
wie Metall worauf einer geschlagen lange fort
tönt, wenn es nicht einer anrührt; eben so
auch diese Redner, um weniges gefragt, deh-
nen eine meilenlange Rede. Unser Protagoras
aber versteht zwar ebenfalls lange und schöne
Reden zu halten, wie eben die That gezeigt,
er versteht aber auch sowohl gefragt im kur-
zen zu antworten, als auch selbst fragend die
Antwort abzuwarten, und aufzunehmen, und
hierauf sind nur Wenige ausgerüstet. Jezt also,
Protagoras, fehlt mir noch ein Weniges um
Alles zu haben, wenn du mir dieses beantwor-
ten möchtest. Du sagst die Tugend sei lehr-
bar, und ich, wenn ich irgend einem Menschen
glaube, glaube ich gewifs dir. Was mir aber
aufgefallen ist, als du sprachst, das ergänze
mir noch in meiner Seele. Du sagtest näm-

lich, Zeus habe den Menschen die Gerechtigkeit geschikt und die Schaam, und wiederum erwähntest du vielfältig in deiner Rede der Gerechtigkeit und Besonnenheit und Frömmigkeit, und dieses alles, als ob es zusammengenommen Eins wäre, die Tugend. Eben dieses also seze mir doch genauer auseinander, ob die Tugend Eins zwar ist, doch aber Theile von ihr sind die Gerechtigkeit und die Besonnenheit und die Frömmigkeit, oder ob alles, was ich jezt genannt habe, nur verschiedene Namen sind für eine und dieselbe Sache. Das ist es was ich noch vermisse. — Sehr leicht, sagte er, ist dies ja zu beantworten, Sokrates, daſs von der Tugend die Eins ist, dieses Theile sind, wonach du fragst. Ob wohl auf die Art, sprach ich, wie die Theile des Gesichtes Theile sind, Mund und Nase und Augen und Ohren? oder so wie die Theile des Goldes gar nicht unterschieden sind eins vom andern und vom Ganzen als durch Gröſse und Kleinheit? — Auf jene Art scheint es mir, Sokrates, wie die Theile des Gesichtes sich zum ganzen Gesicht verhalten. — Besizen denn auch die Menschen, fragte ich, von diesen Theilen der Tugend der eine den, der andere jenen, oder muſs nothwendig wer einen hat auch alle haben? — Keinesweges, sprach er, denn Viele sind ja tapfer, aber ungerecht, und gerecht, weise aber nicht. — Also dies sind auch Theile der Tugend, fragte ich, Weisheit und Tapferkeit? — Freilich vor allen Din- 330
gen, sprach er, und der gröſste sogar ist die Weisheit unter diesen Theilen. — Und jeder von ihnen, sagte ich, ist etwas anderes als der andere? — Ja. — Hat auch jeder seine eigene Verrichtung, wie im Gesicht das Auge nicht ist wie die Ohren noch seine Verrichtung die-

selbe, und überhaupt kein Theil wie der andere ist, weder der Verrichtung nach noch sonst, ist nun eben so auch von den Theilen der Tugend keiner wie der andere, weder an sich selbst noch auch seine Verrichtung? Oder mufs nicht offenbar die Sache sich so verhalten, wenn sie doch unserm Beispiel ähnlich sein soll? — Sie verhält sich auch so, Sokrates, sagte er. — Darauf sprach ich: Also ist keiner von den anderen Theilen der Tugend wie die Erkenntnifs, oder wie die Gerechtigkeit, oder wie die Besonnenheit, oder wie die Frömmigkeit? — Nein, sagte er. — Wohlan also, sprach ich, lafs uns zusammen sehen, welcherlei doch jedes von ihnen ist. Zuerst so. Ist die Gerechtigkeit etwas bestimmtes, oder ist sie nicht etwas bestimmtes? Mir scheint sie so etwas zu sein, wie denn dir? — Auch mir, sagte er. — Wie nun? wenn einer mich und dich fragte: Sagt mir doch, Protagoras und Sokrates, dieses was ihr jezt eben genannt habt, die Gerechtigkeit, ist sie eben dieses gerecht oder ungerecht? würde ich ihm freilich antworten, gerecht; du aber was für eine Stimme würdest du geben, dieselbe mit mir oder eine andere? — Dieselbe, sagte er. — Die Gerechtigkeit also ist eben das wie gerecht sein, würde ich sagen dem Fragenden zur Antwort. Du auch? — Ja, sagte er. — Wenn er uns nun nach diesem fragte: Sagt ihr nicht auch, dafs es eine Frömmigkeit giebt? würden wir es doch bejahen, glaube ich? — Freilich, sagte er. — Sagt ihr auch, dafs diese etwas bestimmtes ist? sollen wir es zugeben oder nicht? — Auch dies bejahte er. — Sagt ihr nun, dafs diese von Natur eben das ist wie gottlos sein, oder fromm? Ich, sprach ich, würde unwillig werden über die Frage, und

sagen: Rede nicht dergleichen, lieber Mensch!
wie wollte denn irgend etwas anderes fromm
sein, wenn die Frömmigkeit selbst nicht fromm
wäre! Und wie du? würdest du nicht so ant-
worten? — Allerdings, sagte er. — Wenn er
nun hierauf spräche fragend: Wie habt ihr doch
vor kurzem gesagt? habe ich euch etwa nicht
recht vernommen? Mich dünkt, ihr sagtet, die
Theile der Tugend verhielten sich so gegen ein-
ander, daſs keiner von ihnen wäre wie der an-
dere? so würde ich ihm sagen: Uebrigens hast
du wohl recht gehört, daſs du aber glaubst ich
hätte dieses auch gesagt, das hast du verhört.
Denn, Protagoras hier hat dies geantwortet,
ich habe nur gefragt. Wenn er nun fragte: 331
Spricht dieser wahr, Protagoras? Du also sagst,
kein Theil der Tugend sei wie der andere?
Deine Rede ist dies? Was würdest du ihm
antworten? — Natürlich, sagte er, mich dazu
bekennen. — Was also, Protagoras, werden wir,
dieses eingestanden, ihm antworten, wenn er
uns weiter fragt: Also ist die Frömmigkeit nicht
wie gerecht sein, und die Gerechtigkeit nicht
wie fromm, sondern wie nicht fromm und die
Frömmigkeit wie nicht gerecht, also ungerecht
und jene gottlos? Was werden wir ihm ant-
worten? Ich meines Theils für mich wenig-
stens würde sagen, daſs die Gerechtigkeit aller-
dings fromm sei und die Frömmigkeit gerecht;
und auch für dich, wenn du es mir zulieſsest,
würde ich das nämliche antworten, daſs die
Gerechtigkeit entweder dasselbe ist mit der
Frömmigkeit oder ihr doch so ähnlich, als nur
irgend möglich, und also auf alle Weise die
Gerechtigkeit wie die Frömmigkeit, und die
Frömmigkeit wie die Gerechtigkeit. Sieh also
zu, ob du mir verbietest so zu antworten oder

ob es dich eben so dünkt? — Keinesweges, sprach er, dünkt mich dieses unbedingt so zu sein, daſs man zugeben müsse die Gerechtigkeit sei frommes und die Frömmigkeit gerechtes, sondern mich dünkt wohl noch etwas verschiedenes darin zu sein. Doch was liegt daran, sprach er? Wenn du willst soll uns auch die Gerechtigkeit fromm und auch die Frömmigkeit gerecht sein. — Das ja nicht! sagte ich. Ich begehre gar nicht, daſs ein solches Wenn du willst und Wie du meinst untersucht werde, sondern Ich und Du. Das Ich und Du sage ich aber in der Meinung, der Saz selbst werde am besten geprüft werden, wenn man dieses Wenn ganz herausläſst. — Aber doch, sprach er, ist ja die Gerechtigkeit der Frömmigkeit ähnlich; denn auch jedes Ding ist jedem Dinge gewissermaaſsen ähnlich. Sogar ist auf eine Art das Weiſse dem Schwarzen ähnlich und das Harte dem Weichen, und was sonst einander am meisten entgegengesezt zu sein scheint, und auch das, wovon wir vorher sagten, jedes habe eine eigene Verrichtung und eines sei nicht wie das andere, die Theile des Gesichtes sind einander doch auch gewissermaaſsen ähnlich und eins ist wie das andere, so daſs du auf diese Art auch das beweisen könntest, wenn du wolltest, daſs alles einander ähnlich ist. Aber es ist nicht recht, Dinge die etwas Aehnliches haben gleich ähnlich zu nennen, und die etwas Unähnliches haben unähnlich, auch wenn sie gar wenig Aehnliches und Unähnliches haben. — Darüber verwundert, sagte ich zu ihm: Verhält sich denn bei dir das Gerechte und das Fromme so gegen einander, daſs es ein wenig Aehnliches mit einander hat? — Nicht ganz so, sprach er, aber doch auch nicht

so, wie du zu glauben scheinst. — Ei nun,
sprach ich, weil dir dieses ungelegen zu sein
scheint, wollen wir dieses nur lassen, und dies
andere von dem was du sagtest in Betrachtung 332
ziehen.

Du nennst doch Etwas Unsinnigkeit? — Er sagte Ja. — Ist nicht davon ganz das Gegentheil die Weisheit? — Mich dünkt es so, sagte er. — Und wenn die Menschen richtig und wie es heilsam ist handeln, scheinen sie dir dann besonnen zu sein, wenn sie so handeln, oder wenn entgegengesezt? — Alsdann sind sie besonnen, sagte er. — Nicht wahr durch die Besonnenheit sind sie besonnen? — Natürlich. — Und nicht wahr, die nicht richtig handelnden handeln unsinnig und sind nicht besonnen, indem sie so handeln? — Das dünkt mich eben so, sagte er. — Das Gegentheil ist also das unsinnig handeln vom besonnenen? — Er gab es zu. — Nicht wahr, was unsinnig gethan wird, wird durch Unsinnigkeit, und was besonnen durch Besonnenheit gethan. — Das räumte er ein. — Nicht wahr, wenn etwas mit Stärke gethan wird, das wird stark gethan, und wenn mit Schwäche schwach? — So schien es ihm. — Und was mit Schnelligkeit schnell, was mit Langsamkeit langsam. — Er bejahete. — Und also wenn etwas eben so gethan wird, wird es auch von demselben gethan, wenn aber entgegengesezt, dann auch von dem entgegengesezten. — Er stimmte bei. — Wohlan, sagte ich, giebt es etwas Schönes? — Er räumte es ein. — Und ist diesem noch irgend etwas entgegengesezt außer dem Häßlichen? — Nichts weiter. — Und wie? giebt es etwas Gutes? — Es giebt. — Ist diesem etwas entgegengesezt außer dem Bösen? — Nichts weiter. — Und wie?

giebt es etwas hohes in der Stimme? — Er bejahete es. — Ist diesem nichts anders entgegengesezt aufser dem tiefen? — Nein, sagte er. — Also, sprach ich, jedem Einzelen von diesen entgegengesezten ist auch nur eins entgegengesezt und nicht viele? — Dazu bekannte er sich. — Komm denn, sprach ich, lafs uns zusammenrechnen, was wir eingestanden. Haben wir eingestanden, dafs einem nur eins entgegengesezt ist, mehreres aber nicht? — Das haben wir eingestanden. — Und dafs was auf entgegengesezte Art gethan wird, auch durch entgegengeseztes gethan wird? — Er bejahete. — Und haben wir eingestanden, dafs was unsinnig gethan wird, auf entgegengesezte Art gethan wird, als was besonnen? — Er bejahete es. — Und dafs was besonnen gethan wird, durch Besonnenheit verrichtet wird, was aber unsinnig durch Unsinnigkeit? — Er räumte es ein. — Also da es auf entgegengesezte Art gethan wird, mufs es auch durch entgegengeseztes verrichtet werden? — Ja. — Es wird aber das eine durch Besonnenheit und das andere durch Unsinnigkeit verrichtet? — Ja. — Auf entgegengesezte Art? — Freilich. — Also auch durch entgegengeseztes? — Ja. — Entgegengesezt also ist die Unsinnigkeit der Besonnenheit? — Das ist klar. — Erinnerst du dich wohl, dafs im vorigen von uns eingestanden war, die Unsinnigkeit sei der Weisheit entgegengesezt? — Das gestand er. — Und dafs Einem nur Eins entgegengesezt sei? — Das behaupte ich. — Welche von unsern beiden Behauptungen wollen wir nun aufgeben, Protagoras? Die dafs Einem nur Eins entgegengesezt ist, oder jene als wir sagten, die Besonnenheit wäre etwas anderes als die Weisheit? und beide wären

Theile

Theile der Tugend? und aufserdem dafs jede etwas anderes wäre, wären sie auch einander unähnlich, sie selbst und ihre Verrichtungen, 333
wie die Theile des Gesichts? Welche von beiden wollen wir nun aufgeben? Denn zugleich können diese beiden Behauptungen nicht sehr musikalisch vorgetragen werden, denn sie stimmen nicht und klingen nicht zusammen. Wie können sie auch zusammen klingen, wenn nothwendig Eins nur Einem entgegengesezt ist, mehreren aber nicht, der Unsinnigkeit aber, welche Eins ist, sich sowohl die Weisheit als die Besonnenheit entgegengesezt zeigt? Ist es so, Protagoras, fragte ich, oder anders wie? — Er gestand es sehr ungern. — So wären diese also wohl Eins, die Besonnenheit und die Weisheit? Vorher aber zeigten sich uns die Gerechtigkeit und die Frömmigkeit fast als dasselbe? Komm also, sprach ich, Protagoras, lafs uns nicht müde werden, sondern nun das Uebrige auch noch durchnehmen. Scheint dir ein Mensch, welcher Unrecht thut, wohl darin besonnen zu sein, dafs er Unrecht thut? — Ich würde mich ja schämen, o Sokrates, sagte er, dieses zuzugeben, obgleich die meisten Menschen es wohl sagen. — Soll ich also an Jene meine Rede richten, oder an dich? — Wenn du willst, sagte er, so rede zuerst gegen jenen Saz der meisten. — Gut, sprach ich, mir verschlägt es nichts, wenn du nur antwortest, ob übrigens du selbst dieses annimmst oder nicht. Denn ich will eigentlich nur den Saz prüfen, aber es ereignet sich dann wohl, dafs dabei auch ich der Fragende und der Antwortende geprüft werden. — Zuerst nun zierte sich Protagoras und klagte, es wäre ein gar beschwerlicher Saz; endlich aber bequemte er

sich doch zu antworten. — Komm also, sprach
ich, antworte mir von Anfang an. Dünken dich
einige Menschen, indem sie Unrecht thun, be-
sonnen zu sein? — Es soll so sein, sagte er. —
Unter dem Besonnensein aber meinst du, daſs
sie sich wohl besinnen? — Er bejahete es. —
Und sich recht besinnen heiſst, daſs sie sich
wohl berathen in dem was sie Unrecht thun?
— Das soll gelten, sagte er. — Ob wohl,
fragte ich, wenn sie sich wohl befinden beim
Unrechtthun, oder wenn übel? — Wenn sie
sich wohl befinden. — Nimmst du nun an, daſs
einiges gut ist? — Das sage ich. — Ist etwa,
sprach ich, dasjenige gut, was den Menschen
nüzlich ist? — Ja auch beim Zeus, sagte er,
manches was den Menschen nicht nüzlich ist nen-
ne ich wenigstens doch gut. — Und mich dünkte
Protagoras schon ganz verdrieſslich zu sein, und
sich zu ängstigen und zu sträuben gegen das
Antworten; und da ich ihn in dieser Verfassung
sah, nahm ich mich in Acht und fragte nur ganz
334 bedächtig weiter. Meinst du nur, sprach ich,
was keinem Menschen nüzlich ist, oder auch
was ganz und gar nicht nüzlich ist, und nennst
du auch solche Dinge gut? Keineswegs, sagte
er, aber ich kenne sehr viele Dinge, welche
zwar dem Menschen völlig unnüz sind, Spei-
sen, Getränke, Arzeneien und sonst tausender-
lei; andere sind ihm nüzlich; wiederum andere
sind dem Menschen zwar keines von beiden,
wohl aber den Pferden, andere wieder nur den
Ochsen, andere den Hunden, noch andere kei-
nem von allen diesen, wohl aber den Bäumen;
ja einiges ist wiederum für die Wurzeln der
Bäume gut, für die Zweige aber schädlich, wie
zum Beispiel der Mist um die Wurzeln gelegt
allen Pflanzen heilsam ist, wolltest du ihn aber

auf die Triebe oder auf die jungen Zweige legen, so würde alles verderben. So ist auch das Oel allen Pflanzen sehr schädlich, und auch den Haaren der anderen Thiere sehr verderblich, nur denen des Menschen nicht, denn diesen ist es zum Wachsthum beförderlich und so auch seinem übrigen Körper. Und so schillert das Gute und verwandelt sich immer wieder, daſs auch dieses hier für die äuſseren Theile des Körpers zwar sehr gut ist, dasselbige aber den inneren sehr übel. Daher verbieten auch alle Aerzte den Kranken das Oel, bis auf etwas weniges an dem was sie genieſsen, nur so viel eben hinreicht um das Widrige zu dämpfen, was verschiedene Speisen sonst für die Empfindungen, die wir durch die Geruchswerkzeuge bekommen, an sich haben würden.

Als er dies gesagt, erhoben die Anwesenden ein Geräusch von Beifallsbezeugungen, wie schön er spräche. Ich aber sagte, o Protagoras, ich bin ein sehr vergeſslicher Mensch, und wenn Jemand so lange spricht, vergesse ich ganz wovon eigentlich die Rede ist. So wie nun, wenn ich etwas taub wäre, du glauben würdest, wenn du anders mit mir reden wolltest, lauter sprechen zu müssen als mit anderen: so auch jezt, da du mit einem Vergeſslichen zu thun hast, beschneide mir die Antworten und mache sie etwas kürzer, wenn ich dir anders folgen soll. — Wie heiſsest du mich denn kurz antworten? etwa kürzer soll ich dir antworten, sagte er, als nöthig ist? — Keinesweges, sprach ich. — Also so viel als nöthig ist? — O ja, sagte ich. — Soll ich dir also so viel antworten als ich für nöthig halte, oder so viel als du? — Ich habe doch gehört, sprach ich, du besäſsest die Geschiklichkeit und theiltest sie auch

Andern mit, über dieselbe Sache sowohl lange zu reden, wenn du willst, so dafs dir die Rede niemals abreifst, als auch wiederum so kurz, dafs sich niemand kürzer fassen kann als du. Willst du nun mit mir ein Gespräch führen, so bediene dich gegen mich der andern Art zu reden, der Kurzrednerei. — O Sokrates, sagte er, schon mit vielen Menschen habe ich den
335 Kampf des Redens bestanden, hätte ich aber das gethan, was du von mir verlangst, nämlich immer auf die Art das Gespräch geführt, wie mein Gegner es mich führen hiefs, so würde ich gewifs keinen Einzigen überwunden haben, und Protagoras würde keinen Namen haben unter den Hellenen. — Ich aber, denn ich merkte wohl, dafs er sich in seinen vorigen Antworten gar nicht gefallen hatte, und dafs er gutwillig nicht würde der Antwortende sein wollen im Gespräch, glaubte dafs für mich in dieser Zusammenkunft nichts mehr zu thun wäre, und sagte: Aber Protagoras, auch ich bin ja nicht erpicht darauf, dafs unsere Unterhaltung anders als es dir recht ist geführt werde; sondern wenn es dir gelegen sein wird so Gespräch zu führen, wie ich dir folgen kann, dann will ich mit dir reden. Denn du, wie man von dir rühmt und du auch selbst sagst, verstehst beides sowohl in langen Reden als in kurzen die Unterhaltung zu führen; denn du bist eben ein weiser Mann, ich aber weifs nun einmal mit diesen langen Reden gar nicht umzugehn, wiewohl ich sehr wünschte auch das zu verstehen. Also solltest du, der du beides kannst, uns nachgeben, damit eine Unterhaltung zu Stande käme. Nun aber du nicht willst, und auch ich nicht länger Zeit habe, und es nicht abwarten könnte, wenn du deine Reden so in die Länge zögest,

denn ich mufs anders wohin: so gehe ich; wiewohl auch dieses hörte ich gewifs gern von dir. Und mit diesen Worten stand ich auf, um fortzugehen; aber so wie ich aufstand ergriff mich Kallias mit einer Hand bei der Rechten, und mit der andern hielt er mich hier beim Mantel und sagte: Wir werden dich nicht loslassen, Sokrates, denn wenn du uns fortgehst wird es mit unseren Gesprächen gar nicht mehr dasselbe sein. Ich bitte dich also bei uns zu bleiben; denn ich weifs Keinen, den ich lieber hören möchte als dich und den Protagoras mit einander reden. Sei also uns Allen gefällig. — Ich erwiederte, ich war aber schon aufgestanden um zu gehen: Immer, Kallias, habe ich an deiner Liebe zur Wissenschaft meine Freude gehabt, und so lobe und liebe ich sie auch jezt. So dafs ich dir gern willfahren würde, wenn du etwas mögliches bätest; nun aber ist es, wie wenn du mich bätest mit dem Krison aus Himera, unserm stärksten Wettläufer, oder mit irgend einem andern Wettläufer oder Eilboten zu laufen und gleichen Schritt mit ihnen zu halten, ich dir dann sagen würde, mir wäre es noch weit lieber als dir, wenn ich diesen nachkommen könnte im Laufen; aber ich kann doch nicht. Ist es dir also lieb mich und den Krison zusammen 336
laufen zu sehen, so bitte diesen, dafs er nachlasse; denn ich kann nicht geschwind laufen, er aber kann langsam. Wünschest du also mich und den Protagoras zusammen zu hören, so bitte diesen, wie er mir vorher geantwortet hat in kurzen Worten und auf das was ich fragte, so auch jezt noch mir zu antworten; wo aber nicht, welches soll denn die Weise der Gespräche sein? Denn ich wenigstens habe immer geglaubt, dies wären zwei ganz verschiedene

Dinge, Gespräch mit einander führen, und Reden halten. — Aber sieh nur, Sokrates, sagte er, Protagoras scheint doch Recht zu haben, wenn er verlangt, ihm solle erlaubt sein zu sprechen, wie er will, und dir wie du willst. — Darauf nahm Alkibiades das Wort und sagte: Du hast Unrecht Kallias! denn Sokrates gesteht ja mit der Langrednerei nicht Bescheid zu wissen, und räumt darin dem Protagoras den Vorzug ein: aber ein ordentliches Gespräch recht zu führen, dem Andern Rede zu stehen und ihn dann auch wieder auszufragen, darin sollte es mich sehr Wunder nehmen, wenn er irgend Jemand den Vorzug einräumte. Gesteht nun Protagoras seiner Seits, daſs er schlechter ist im Gesprächführen als Sokrates, so ist Sokrates zufrieden; will er sich ihm aber gegenüber stellen, wohl, so mag er auch ordentlich in Frage und Antwort mit ihm sprechen, nicht aber nach jeder Frage eine lange Rede ausspinnen, der Frage ausweichen, und anstatt den Andern zum Worte zu lassen immer weiter reden, bis die mehresten unter den Zuhörern vergessen haben, was die Frage eigentlich betraf. Denn für den Sokrates verbürge ich mich, daſs er es nicht vergessen wird, ob er gleich scherzt und sagt, er sei vergeſslich. Mir also scheint, was Sokrates sagt, billiger; denn Jeder muſs seine Meinung kund geben. — Nach dem Alkibiades war es glaube ich Kritias welcher sagte: O Prodikos und Hippias, Kallias freilich dünkt mich sehr für den Protagoras zu sein, Alkibiades aber ist auch immer rechthaberisch wenn er worauf seinen Sinn gesezt hat. Uns aber ziemt es für keinen von Beiden Partei zu nehmen, weder den Sokrates noch den Protagoras, sondern nur insgemein Beide zu bitten uns die

Unterhaltung nicht in der Mitte abzubrechen. — Als er dies gesagt, sprach Prodikos: Sehr richtig dünkst du mich zu sprechen, Kritias. Denn 337
die bei einer solchen Unterredung gegenwärtigen müssen zwar beide Unterredner insgemein anhören, nicht aber beide gleich, denn das ist nicht einerlei. Nämlich sie müssen zwar beide insgemein anhören, nicht aber beiden gleiches gewähren, sondern dem Weiseren mehr, dem Unweiseren weniger. Auch ich, o Protagoras und Sokrates, bitte euch beide nachzugeben, und über eure Säze zu streiten, aber nicht zu zanken, denn streiten können auch Freunde mit Freunden in allem Wohlmeinen, aber zanken nur die, welche uneinig und auch feindselig gegen einander sind. Und auf diese Art wird unsere Unterhaltung am schönsten fortgehen. Denn ihr, die Sprechenden, werdet so am meisten von uns, den Hörenden, geachtet werden, nicht gelobt; geachtet nämlich wird man in den Seelen der Hörenden ohne Betrug, gelobt aber mit Worten von Solchen die oft gegen ihre Ueberzeugung unwahres reden: wir aber, die Hörenden, werden so am meisten Vergnügen davon haben, nicht Genuſs, denn Vergnügen hat auch wer etwas erlernt und Gedanken auffaſst mit der Seele selbst, Genuſs aber nur wer etwas iſst oder sonst eine angenehme Empfindung durch den Körper selbst empfängt. — Mit dieser Rede fand Prodikos bei den mehrsten Anwesenden groſsen Beifall. Nach dem Prodikos aber sprach Hippias der weise. Ich denke, sagte er, ihr versammelten Männer, daſs wir Verwandte und Befreundete und Mitbürger von Natur sind nicht durch das Gesez. Denn das Aehnliche ist dem Aehnlichen von Natur verwandt, das Gesez aber, welches ein Tyrann

der Menschen ist, erzwingt vieles gegen die
Natur. Für uns also wäre es schändlich die
Natur der Sache zwar zu kennen, uns aber den-
noch, obgleich die weisesten unter den Helle-
nen, und eben deshalb in dieser Stadt als dem
Hauptsiz Hellenischer Weisheit, und in diesem
Hause als dem angesehensten und glänzendsten
dieser Stadt versammelt, dieser Würde nicht
würdig zu zeigen, sondern wie die gemeinsten
Menschen untereinander uns zu veruneinigen.
Ich bitte und rathe euch daher, o Protagoras
und Sokrates, von uns als euern Schiedsrich-
tern in der Mitte zusammengeführt euch zu
vereinigen, so dafs weder du diese strengste
Art des Gespräches forderst, die allzugedrun-
gene Kürze, wenn sie dem Protagoras nicht an-
338 genehm ist, sondern den Reden ein wenig die
Zügel nachlassest, damit sie sich muthiger und
in schöneren Bewegungen zeigen können, noch
auch Protagoras alle Segel beiseze, um mit vol-
lem Winde das Land ganz aus dem Gesicht ver-
lierend in die hohe See der Reden zu entflie-
hen, sondern dafs ihr euch beide in einem mitt-
leren Durchschnitt haltet. Folget mir daher
und macht es so, dafs ihr einen Kampfrichter
und Aufseher und Vorsizer erwählet, welcher
darauf halte, dafs Jeder von euch das gehörige
Maafs in seinen Reden beobachte. — Das ge-
fiel den Anwesenden, und sie lobten ihn alle,
und Kallias versicherte er würde mich nicht
loslassen, und sie baten einen Aufseher zu er-
wählen. Ich sagte also, es würde schimpflich
sein einen Kampfrichter für unser Gespräch zu
bestellen; denn wenn der gewählte schlechter
wäre als wir, so wäre es nicht richtig, dafs
der Schlechtere über Bessere die Aufsicht führe.
Wenn er uns ähnlich wäre, wäre es auch so

nicht richtig; denn der Aehnliche würde auch ähnliches wie wir thun, so daſs er ganz zum Ueberfluſs würde gewählt sein. Aber ihr werdet freilich einen Besseren als wir sind erwählen. Einen in der That weiseren als unser Protagoras, ist euch, glaube ich, unmöglich zu wählen. Werdet ihr aber einen wählen, der nichts besser ist, von dem ihr es aber behauptet, so ist auch das für diesen hier schimpflich, daſs ihr ihm wie einem gemeinen Menschen einen Aufseher bestellt, denn mir für mein Theil gilt es gleich. Dies aber will ich thun, damit wie ihr es wünscht Unterhaltung und Gespräch zwischen uns zu Stande komme. Wenn Protagoras nicht antworten will: so mag er fragen und ich will antworten, und dabei versuchen ihm zu zeigen, wie ich meine, daſs der Antwortende antworten müsse. Nachdem aber ich geantwortet habe wieviel nur er hat fragen gewollt, soll auch er wiederum gleichermaaſsen mir Rede stehen; und zeigt er sich nicht geneigt auf das gefragte selbst zu antworten, dann wollen ich und ihr ihn insgemein bitten, wie ihr jezt mich, uns die Unterhaltung nicht zu zerstören. Und es braucht deshalb nicht Einer Aufseher zu sein, sondern ihr Alle könnt insgemein die Aufsicht führen. Alle waren der Meinung, so müſste es gehalten werden. Und Protagoras wollte zwar gar nicht recht, ward aber doch genöthigt zu versprechen, daſs er fragen, und wenn er genug gefragt hätte, auch wiederum Rede stehen und in der Kürze antworten wollte. Er fing also an zu fragen, ohngefähr so.

Ich glaube, sprach er, o Sokrates, daſs es ein wichtiges Stük der Unterweisung ist für einen Mann, in Gedichten stark zu sein. Dies 339

besteht aber darin, dafs er im Stande ist, das von den Dichtern gesagte zu verstehen was gut gedichtet ist und was nicht, auch es erklären und wenn er gefragt wird, Rechenschaft geben zu können. So soll auch jezt zwischen uns die Frage noch ferner von derselben Sache sein, worüber wir jezt sprechen ich und du, nämlich von der Tugend, nur zunächst in Beziehung auf ein Gedicht, dies soll der ganze Unterschied sein. Simonides sagt doch irgendwo zum Skopas dem Sohne des Thessalier Kreon: Ein trefflicher Mann zu werden schon wahrhaftig ist schwer, ein kernfester von Hand und Fufs und Sinn und tadellos gebildeter. Kennst du das Lied, oder soll ich es dir ganz hersagen? — Ich sagte, es ist nicht nöthig, denn ich kenne es, und gar viel habe ich mich gemüht um das Lied. — Schön, sprach er. Glaubst du also, dafs dies gut und richtig gedichtet ist oder nicht? — Sehr, sagte ich, gut und auch richtig. — Dünkt dich das denn gut gedichtet, wenn der Dichter sich selbst widerspricht? — Nicht gut, sagte ich. — Ueberlege es dir noch besser, sprach er. — Aber mein Guter, ich habe es hinlänglich bedacht. — Weifst du also, sprach er, dafs er weiterhin im Gedicht irgendwo sagt: Auch ist mir nicht abgemessen genug das Pittakeische Wort obwohl von einem weisen Manne gesprochen: schwer ist es, sagt er, tugendlich sein. Bedenkst du wohl, dafs er derselbige Mann dieses sagt, und auch jenes vorige? — Ich weifs wohl, sagte ich. — Dünkt dich denn, sprach er, dieses mit jenem übereinzustimmen? — Mir scheint es, sagte ich. Zugleich aber ward mir bange, was er sagte, möchte doch etwas sein, und ich frägte: Also dir erscheint es nicht so? — Wie sollte auch wohl derjenige

mit sich selbst übereinstimmend erscheinen, der
dieses beides sagt, zuerst selbst annimmt, es sei
schwer in Wahrheit ein treflicher Mann zu wer-
den, nachdem er aber etwas weiter vorgerükt
ist im Gedicht, dies wieder vergifst und den Pit-
takos, der ganz dasselbe sagt wie er, dafs es
schwer sei tugendlich sein, darüber tadelt, und
ihm nicht beistimmen will, da er doch ganz das
nämliche wie er selbst behauptet. Wenn er nun
den tadelt, der dasselbe wie er sagt, so ist doch
offenbar, dafs er sich selbst auch tadelt. So
dafs entweder das erste oder das andere nicht
richtig ist. Als er das gesagt, erregte er wie-
der Geräusch und Beifall von Vielen der Zuhö-
rer. Mir aber wurde zuerst, wie von einem
guten Faustkämpfer tüchtig getroffen, ganz dun-
kel vor den Augen und schwindlich, als er das
sagte und die Andern das Geräusch des Beifalls
erhoben. Hernach aber wendete ich mich, da-
mit ich doch dir wenigstens die Wahrheit sage,
um Zeit zu gewinnen zum Nachdenken, was der
Dichter wohl meinte, zum Prodikos, rief ihn auf
und sagte: Prodikos, dein Landsmann ist ja Si-
monides, du bist schuldig dem Manne beizu-
stehen. Ich werde dich also dünkt mich zu
Hülfe rufen, wie Homeros erzählt, dafs Ska-
mandros vom Achilleus bedrängt den Simoeis
zu Hülfe gerufen und gesagt habe: Bruder wohl- 340
an! die Gewalt des Mannes da müssen wir beid'
jezt bändigen. Dergestalt rufe auch ich dich
herbei, damit Protagoras uns den Simonides
nicht ganz werf' in den Staub. Ueberdies auch
bedarf des Simonides Vertheidigung deine Kunst,
durch welche du das Wollen und Begehren un-
terscheidest, dafs das nicht einerlei ist, und
was du nur eben wieder Vieles und Schönes
gesagt hast. Sieh doch also auch hier zu, ob

du derselben Meinung bist wie ich. Mir nämlich scheint es nicht, als ob Simonides sich selbst widerspräche. Du aber, Prodikos, eröfne zuerst deine Meinung. Dünkt dich das Werden und das Sein einerlei oder zweierlei? — Zweierlei beim Zeus, sagte Prodikos. — Hatte nun nicht, sprach ich, in der ersten Stelle Simonides seine eigene Meinung dahin geäufsert, daſs ein treflicher Mann in Wahrheit zu werden schwer sei? — Du hast ganz recht, sagte Prodikos. — Und Pittakos, fuhr ich fort, den er tadelt, sagt gar nicht wie Protagoras glaubt dasselbe, sondern etwas Anderes. Denn Pittakos erklärt gar nicht das für das schwere tugendlich werden, wie Simonides, sondern das, Sein. Und wie unser Prodikos sagt, o Protagoras, so ist Werden und Sein gar nicht das nämliche, ist aber Werden und Sein nicht dasselbe, so hat auch Simonides nicht sich selbst widersprochen. Vielleicht würde auch Prodikos und mancher Andere sagen, nach dem Hesiodos sei gut zu werden zwar schwer, denn vor die Tugend hätten die Götter den Schweiſs gestellt, wäre aber einer erst zum Gipfel gelanget, alsdann werde sie leicht, wie schwer sie zuvor auch gewesen zu erlangen. — Als Prodikos dies hörte, lobte er mich. Protagoras aber sagte: Deine Vertheidigung, Sokrates, hat noch schlimmere Gebrechen als was du vertheidigst. — Dann, sprach ich, habe ich schlechte Arbeit gemacht, und bin wohl ein lächerlicher Arzt, wenn ich durch meine Behandlung die Krankheit verschlimmere. — Aber so verhält es sich, sagte er. — Und wie so? fragte ich. — Groſser Unverstand, sprach er, wäre ja das von dem Dichter, wenn er es so für etwas geringes hielte die Tugend zu besizen, was unter allem das schwierigste ist,

wie alle Menschen glauben. — Darauf sprach ich: Beim Zeus, recht zur gelegenen Zeit ist Prodikos uns zugegen bei der Verhandlung. Denn es mag wohl, o Protagoras, des Prodikos Weisheit eine göttliche sein schon seit lange her, habe sie nun vom Simonides angefangen oder noch weit eher. Du aber wiewohl so vieles Anderen kundig bist dieser offenbar unkundig, nicht wie ich 341
kundig weil ich ein Schüler des Prodikos bin. Auch jezt dünkst du mich nicht zu merken, dafs auch dieses Schwer Simonides vielleicht gar nicht so gemeint hat, wie du es meinst, sondern wie Prodikos mich immer schilt wegen des Furchtbaren, wenn ich dich oder einen andern lobend sage, Protagoras ist doch gar ein weiser und furchtbarer Mann, fragt, ob ich mich denn nicht schäme etwas Gutes furchtbar zu nennen, denn das Furchtbare, sagt er, ist böse, kein Mensch redet ja jemals von furchtbarem Reichthum oder furchtbarem Frieden oder furchtbarer Gesundheit, sondern von furchtbarer Krankheit, furchtbarem Kriege, furchtbarer Armuth, so dafs das Furchtbare böses ist. Vielleicht nun verstehen eben so die Keer und mit ihnen Simonides unter Schwer entweder das Böse oder sonst etwas was du nicht weifst. Lafs uns also den Prodikos fragen, denn es ist ja billig über des Simonides Sprache ihn zu befragen, was doch, o Prodikos, hat Simonides mit dem Schwer gemeint? — Böses, sagte er. — Und deswegen, Prodikos, sprach ich, tadelt er auch wohl den Pittakos, welcher sagt Schwer ist es tugendlich sein, als ob er ihn hätte sagen gehört Böse ist es tugendlich sein. — Was sonst, sagte er, glaubst du denn habe Simonides sagen gewollt als eben dieses, und dafs er dem Pittakos vorwerfen will, er wisse die Worte nicht zu

unterscheiden, wie denn dieser auch ein Lesbier war, ein in barbarischer Mundart auferzogener. — Du hörst doch, Protagoras, sprach ich, was Prodikos sagt; hast du etwas dagegen zu sagen? — Darauf sagte Protagoras: Weit gefehlt, Prodikos, daſs es sich so verhalten sollte. Sondern das weiſs ich ganz gewiſs, daſs Simonides unter Schwer eben das verstanden hat, was wir Andern darunter verstehn, nämlich nicht das Böse, sondern das was nicht leicht ist, sondern nur durch viele Mühe zu erlangen. — Auch ich glaube, sprach ich, daſs Simonides dieses gemeint hat, und daſs auch Prodikos es recht gut weiſs, er scherzt aber und scheint dich versuchen zu wollen, ob du im Stande sein wirst deinem Saz beizustehen. Denn daſs Simonides unter dem Schweren nicht das Böse versteht, davon ist gleich das folgende ein deutlicher Beweis wo er sagt: Gott allein mag diese Ehre besizen. Denn hätte er gesagt Böse ist es tugendlich sein; so konnte er ja unmöglich hernach sagen dies komme Gott allein zu, und Gott allein dies als Vorzug beilegen. Oder Prodikos müſste einen ganz ruchlosen Simonides meinen und gar nicht einen Keïschen. Aber was mir Simonides zu meinen scheint in diesem Liede, das will ich dir sagen, wenn du doch einen Versuch von mir sehen willst, ob ich was du nennst in Gedichten stark bin; wenn du aber
342 willst, will ich es von dir hören. — Protagoras nun, als er mich dies sagen hörte, sagte: Wenn du willst, Sokrates. Prodikos und Hippias aber drangen sehr darauf und die andern auch. — So will ich denn, sprach ich, was mich von diesem Liede dünkt, versuchen euch darzulegen. Nemlich die älteste und meiste Philosophie unter den Hellenen ist in Kreta und Lakedaimon.

Auch die meisten Sophisten sind dort zu Lande, aber sie verläugnen es und stellen sich unwissend, damit sie nicht bekannt dafür werden, daſs sie die übrigen Hellenen an Weisheit übertreffen, eben wie jene Sophisten von welchen Protagoras vorher sagte, sondern damit sie das Ansehen haben als überträfen sie sie nur im Fechten und in der Tapferkeit, weil sie glauben, wenn bekannt würde worin ihre Stärke bestehe, würden sich eben darauf Alle befleiſsigen. Nun aber indem sie das wahre verborgen gehalten, haben sie die in andern Städten Lakonisirenden getäuscht, daſs diese um ihnen nachzuahmen sich die Ohren einschlagen, nicht anders als mit Kampfriemen gehen, sich ganz den Leibesübungen ergeben und kurze Mäntel tragen, als ob hierdurch die Lakedaimonier die Hellenen beherrschten. Die Lakedaimonier aber, wenn sie einmal in Ruhe ihren Sophisten zuhören wollen, und es schon satt haben sich nur heimlich bei ihnen zu versammeln, veranstalten sie eine Fremdenaustreibung jener Lakonisirenden sowohl als wer sonst noch von Fremden sich bei ihnen aufhält, und besuchen dann ihre Sophisten den Fremden unvermerkt. Sie aber lassen von ihren Jünglingen keinen in andere Städte reisen, wie auch die Kreter nicht, damit sie nicht verlernen was sie ihnen lehren. Und in diesen beiden Staaten giebt es nicht nur Männer, welche sich ihrer Kenntnisse rühmen, sondern auch Frauen. Daſs ich aber dies Alles mit Wahrheit sage, und die Lakedaimonier auch zur Philosophie und zum Reden am besten unterrichtet sind, das kömmt ihr hieraus abnehmen. Wenn sich Jemand auch mit dem schlechtesten Lakedaimonier einläſst, er wird finden, daſs dieser sich lange Zeit in seinen Reden ganz

schlecht zeigt, hernach aber wo es sich trifft im
Gespräch schiefst er auf ihn ein tüchtiges ganz
kurzes zusammengedrängtes Wort wie ein ge-
waltiger Bogenschüze, so dafs wer mit ihm
spricht nicht besser als ein Kind gegen ihn er-
scheint. Eben dieses nun haben sowohl von den
Neueren einige eingesehen als auch von den Al-
ten, dafs das Lakonisiren weit mehr in der
Liebe zur Weisheit besteht als in der Liebe zu
den Leibesübungen, wohl wissend, dafs solche
Sprüche reden zu können nur dem vollkommen
543 Unterrichteten gegeben ist. Unter diesen nun
waren auch Thales von Miletos, Pittakos von
Mytilene, Bias von Priene, unser Solon, Kleo-
bulos von Lindos, Myson von Chenä, und als
der siebente wurde zu diesen gezählt der Lake-
daimonier Chilon. Alle diese waren Nacheife-
rer, Verehrer und Lehrlinge der Lakedaimoni-
schen Künste. Denn Jeder kann ihre Weisheit
wissen, dafs sie von dieser Art ist, kurze denk-
würdige Sprüche die ein jeder geredet hat. Diese
haben auch gemeinschaftlich Musterstükke ihrer
Weisheit dem Apollon und seinem Delphischen
Tempel gewidmet, darauf schreibend was in
aller Munde ist, das Kenne dich selbst und
Nichts zu viel. Weshalb sage ich nun dieses?
weil das die Weise der Alten war in der Philo-
sophie, solche lakonische Kurzrednerei. Und
so ging auch dieser Spruch des Pittakos herum
von den Weisen vielgepriesen: Schwer ist es
tugendlich sein. Simonides nun, auch dem
Ruhm der Weisheit nachtrachtend, gedachte,
wenn er diesen Spruch niederwerfen könnte wie
einen berühmten Fechter und überwinden, müfs-
te auch er berühmt werden unter seinen Zeitge-
nossen. Gegen diesen Spruch also, und aus
dieser Ursach, diesem nachstellend ihn zu un-
ter-

terdrücken, hat er das ganze Lied gedichtet wie es mir scheint. Lafst es uns einmal betrachten, ob ich wohl recht habe. Denn gleich der Anfang des Liedes müfste als unsinnig erscheinen, wenn er überhaupt nur hätte sagen wollen, dafs es schwer wäre ein treflicher Mann zu werden und hätte doch dieses Schon hineingebracht. Denn dies mufs ohne den mindesten Grund hineingeworfen zu sein scheinen, wenn man nicht annimmt Simonides sage es wie im Streit gegen den Spruch des Pittakos. Was nämlich Pittakos sagt, Schwer ist es tugendlich sein, dieses bestreitend sagt er: Nein sondern schon ein treflicher Mann zu werden ist schwer, o Pittakos, wahrhaftig. Nicht etwa ein in Wahrheit treflicher; denn dieses Wahrhaftig sagt er nicht in der Beziehung, als ob es Einige gäbe die wahrhaft treflich sind und wieder Andere, die zwar treflich sind, aber nicht in Wahrheit treflich, denn das wäre ja offenbar einfältig und nicht vom Simonides; sondern man mufs annehmen dieses Wahrhaftig sei eine Wortversetzung in dem Liede, und so ohngefähr der Spruch des Pittakos hinzuzudenken, als wenn wir den Fall sezten, Pittakos selbst redete und Simonides antwortete, und jener sagte: O ihr Leute, schwer ist es tugendlich sein; und dieser antwortete: O Pittakos, du redest nicht richtig; 344
denn nicht zu sein, sondern schon zu werden ein treflicher Mann, kernfest an Hand und Fufs und Sinn und tadellos gebildet ist wahrhaftig schwer. Auf diese Art ist das Schon vernünftig hineingebracht und das schwer steht hinten wie es sich gebührt; und auch alles folgende bestätiget, dafs es so gemeint ist. Denn vielfältig könnte man von jedem Einzelen in diesem Liede gesagten zeigen, wie schön es gedichtet ist,

denn es ist alles sehr anmuthig und bedeutsam; allein es wäre weitläuftig es so durchzugehen; aber den ganzen Umriſs desselben laſst uns durchgehn und die Absicht, daſs sie auf alle Weise eine Widerlegung dieses Pittakeischen Spruches ist durch das ganze Lied. Denn er sagt hierauf, nachdem er noch einiges beigebracht, wie wenn er den Saz ausführte, daſs schon ein treflicher Mann zu werden wahrhaftig schwer ist, doch aber möglich auf einige Zeit wenigstens; wenn man es aber geworden ist, auch in dieser Verfassung zu bleiben und ein treflicher Mann fortdauernd zu sein, wie du sagst, Pittakos, das ist unmöglich und nicht dem Menschen angemessen, sondern Gott allein darf diese Ehre besizen. Dem Menschen aber ist nicht möglich nicht schlecht sein, welchen ein rathloses Unglük niederwirft. Wen wirft nun ein rathloses Unglük nieder bei der Regierung eines Schiffes? Offenbar doch nicht den Unkundigen, denn der ist schon immer niedergeworfen. So wie nun niemand den Liegenden niederreiſsen kann, sondern den Stehenden zwar kann man niederreiſsen, daſs er ein Liegender wird, den Liegenden aber nicht: so kann auch nur den, der sich sonst wohl zu rathen weiſs, ein rathloses Unglük niederwerfen, den immer rathlosen aber nicht. Und den Steuermann kann ein heftiger Sturm der ihn überfällt rathlos machen, den Landmann schlechte Witterung die eintritt, und ähnliches auch den Arzt. Denn dem Vortreflichen kann es begegnen einmal schlecht geworden zu sein, wie auch ein anderer Dichter bezeugt, welcher sagt: Auch wohl ein Treflicher ist nun schlecht, dann wieder zu rühmen; dem Schlechten aber begegnet nicht es einmal gewesen zu sein, sondern ihm ist noth-

wendig es immer zu sein, so daſs der wohlberathene, weise und trefliche, wenn ihn rathloses Unglük niederwirft, nicht anders kann als schlecht sein; du aber, Pittakos, sagst: Schwer ist es tugendlich sein. Es ist aber tugendlich werden schon schwer, jedoch möglich; sein aber unmöglich. Denn jeglicher Mann wer gut gehandelt ist gut, schlecht aber wenn schlecht. Was ist nun im Lesen das gute Handeln? und was macht einen Mann gut hierin? Offenbar die Erlernung davon. Und welches Guthandeln macht einen guten Arzt? Offenbar die Erler- 345
nung des Behandelns der Kranken. Schlecht aber wer schlecht. Wer kann denn ein schlechter Arzt werden? Offenbar der, von welchem zuerst gesagt werden kann, daſs er ein Arzt ist, und dann daſs er ein guter Arzt ist. Denn der kann auch ein schlechter werden. Wir aber, die der Arzeneikunst Unkundigen, wir können niemals durch schlecht handeln weder Aerzte werden, noch Zimmerleute, noch irgend etwas anderes, und wer kein Arzt werden kann indem er schlecht handelt, der auch offenbar kein schlechter. So auch kann der trefliche Mann wohl auch einmal schlecht werden, es geschehe aus Schuld der Zeit, aus Ermüdung oder durch Krankheit oder irgend einen andern Zufall; denn dies ist ja das einzige Schlechthandeln, der Erkenntniſs beraubt sein: der schlechte Mann aber kann nie schlecht werden, denn er ist es immer, sondern wenn er schlecht werden soll, muſs er erst gut geworden sein. So daſs auch diese Stelle des Liedes darauf abzwekt zu zeigen, ein treflicher Mann zu sein es unausgesezt immer bleibend sei nicht möglich, treflich aber werden könne einer und schlecht auch eben derselbe; am weitesten aber gedeihen und die trefliche

sten sind, welche die Götter lieben. Dieses alles ist gegen den Pittakos gesagt, und auch das folgende im Liede macht dies noch deutlicher. Er sagt nemlich: Darum will ich auch nie was nicht sein kann suchend, vergeblich unerfüllter Hofnung ein Theil der Zeit hinwerfen, einen tadellosen Mann unter Allen die wir der weitbewohnten Erde Früchte brechen. Find' ich ihn, dann verkünd' ich es euch. So heftig und durch das ganze Lied fällt er aus gegen den Spruch des Pittakos. Alle daher lobe ich und liebe, wer nichts schlechtes vollbringt, aus freier Wahl; der Nothwendigkeit jedoch sträuben sich auch Götter nicht. Auch dies ist wieder gegen eben dasselbe gesagt. Denn so ununterrichtet war Simonides nicht, dafs er gesagt hätte, er lobe diejenigen, die nichts böses aus freier Wahl thun, als gäbe es welche, die aus freier Wahl böses thun. Ich wenigstens glaube dieses, dafs kein weiser Mann der Meinung ist, irgend ein Mensch fehle aus freier Wahl, oder vollbringe irgend etwas Böses und Schlechtes aus freier Wahl, sondern sie wissen wohl, dafs Alle welche Böses und Schlechtes thun, es unfreiwillig thun. Daher auch Simonides nicht dessen der nicht aus freier Wahl Böses thut Lobredner zu sein behauptet, sondern dieses aus freier Wahl bezieht sich auf ihn selbst. Er glaubte nämlich ein guter und edler Mann zwinge oft sich selbst Jemandes Freund und Lobredner zu werden, wie ja Manchem begegne einen unliebenswürdigen Vater zu haben oder Mutter oder ein solches Vaterland oder sonst etwas
346 dergleichen. Schlechte Menschen nun die so etwas beträfe, sähen es fast gern und verbreiteten tadelnd und anklagend die Schlechtigkeit der Eltern oder des Vaterlandes, damit sie selbst

von den Menschen nicht ihrer Vernachlässigung wegen möchten angeklagt, und ihnen dies zur Schande angerechnet werden, daſs sie sie vernachlässigen. Weshalb sie sie auch wohl über die Gebühr tadeln und noch selbstgemachte Miſshelligkeiten zu allem unvermeidlichen hinzufügen. Gute Menschen aber suchten dergleichen zu verbergen, und zwängen sich noch zum Lobe, und wenn sie erzürnt wären gegen Eltern oder Vaterland wegen erlittenen Unrechtes, ermahnten sie sich selbst und versöhnten sich, indem sie sich noch nöthigten die Ihrigen zu lieben und zu loben. Und oft auch meine ich hat Simonides selbst geglaubt einen Tyrannen oder einen Andern solchen zu loben und zu preisen nicht aus freier Wahl, sondern gezwungen. Dieses sagt er daher auch dem Pittakos: Ich, o Pittakos, tadle dich nicht etwa deshalb, weil ich tadelsüchtig wäre. Denn mir genügt wer nicht schlecht ist noch gänzlich thatenlos, kundig des Staat fördernden Rechts ein gesunder Mann. Nicht will ich ihn tadeln, denn nicht bin ich ein Gerntadler; unzählig sind ja die Geschlechter der Thoren, so daſs wenn einer liebt zu tadeln, er genug haben kann, wenn er jene tadelt. Alles ist schön dem nichts schlechtes ist beigemischt. Dies meint er nicht so als ob er sagte: alles ist weiſs dem nichts schwarzes ist beigemischt, denn das wäre ja lächerlich auf alle Weise, sondern er will sagen, daſs er selbst sich auch an dem mittelmäſsigen genügen läſst, so daſs er es nicht tadle. Und ich suche nicht, sagt er, einen tadellosen Mann unter allen die wir der weitbewohnten Erde Früchte brechen. Find' ich ihn dann verkünd' ich es euch. So daſs ich deshalb keinen loben will, sondern es genügt mir wenn sich einer in der Mitte hält

und nichts schlechtes thut. Daher werde ich Alle loben und lieben, und hier bedient er sich gar der Mundart der Mytilener, als sagte er ausdrüklich zum Pittakos dieses: Alle daher lobe ich und liebe, wer nichts Schlechtes vollbringt, und hier muſs man inne halten bei dem vollbringt, aus freier Wahl, denn es giebt auch die ich wider Willen lobe und liebe. Dich nun, wenn du auch nur mittelmäſsig wahr und verständig gesprochen hättest, o Pittakos, hätte ich
347 nimmer getadelt, nun aber täuschest du dich zu sehr und über die wichtigsten Dinge und glaubst doch Wahres gesagt zu haben, deshalb tadle ich dich.

In dieser Meinung, o Prodikos und Protagoras, sprach ich, dünkt mich Simonides dieses Lied gedichtet zu haben. — Darauf sagte Hippias: Sehr gut, Sokrates, dünkt mich hast auch du dieses Lied erklärt; indeſs habe auch ich darüber eine ganz schöne Rede, welche ich euch vortragen will, wenn ihr wollt. — O ja, sprach Alkibiades, hernach nämlich. Jezt aber muſs erst noch, wie Protagoras und Sokrates übereingekommen sind, entweder wenn Protagoras noch etwas fragen will, Sokrates antworten, oder wenn jener dem Sokrates antworten will, dieser fragen. Ich sagte darauf, Für mein Theil überlasse ich dem Protagoras welches ihm lieber ist; will er indeſs, so wollen wir Lieder und Gedichte bei Seite lassen, worüber ich dich aber zuerst fragte, Protagoras, das möchte ich gern mit dir untersuchend zu Ende bringen. Denn mich dünkt über Gedichte sprechen habe allzu viel Aehnlichkeit mit den Gastmahlen ungebildeter und gemeiner Menschen. Denn auch diese, weil sie sich nicht selbst mit einander unterhalten können beim Becher noch durch

ihre eigne Stimme und Rede aus Unbildung, vertheuern sie die Flötenspielerinnen und miethen für vieles Geld die fremde Stimme der Flöte und unterhalten sich durch deren Stimme. Wo aber gute und edle und unterrichtete Zecher zusammen kommen, da findest du keine Flötenspielerin noch Tänzerin noch Lautenschlägerin, sondern du findest sie sich unter einander genug zur Unterhaltung ohne diese Possen und Tändeleien durch ihre eigene Stimme jeden an seinem Theile bald redend bald hörend ganz sittsam, und sollten sie auch sehr vielen Wein getrunken haben. So bedürfen auch solche Unterhaltungen, wie die gegenwärtige, wenn Männer darin begriffen sind, wie die meisten unter uns sich zu sein rühmen, keiner fremden Stimme und keiner Dichter, welche man nicht einmal befragen kann über das, was sie sagen, so dafs auch die, welche ihrer in ihren Reden erwähnen, theils sagen, dies habe der Dichter gemeint, theils wieder etwas anderes, indem sie von einer Sache reden, welche sie nicht auszumitteln vermögen; sondern solcher Unterhaltung entschlagen sie sich und unterhalten sich selbst durch sich selbst, indem sie sich in eignen Reden einander versuchen und versuchen lassen.
Solche dünkt mich sollten ich und du lieber 348
nachahmen, und die Dichter bei Seite sezend aus uns selbst mit einander reden, um die Wahrheit und uns zu erforschen. Willst du mich also noch weiter fragen, so bin ich bereit mich dir als Antwortender zu stellen; willst du aber, so stelle du dich mir, um den Gegenstand dessen Erörterung wir abgebrochen haben zu Ende zu führen. — Hierauf und was ich weiter hinzufügte, erklärte sich Protagoras nicht, welches von beiden er thun wollte. Daher sagte

Alkibiades zum Kallias sich wendend: Wie ist es, Kallias? Dünkt dich auch nun Protagoras recht zu thun, indem er nicht erklären will ob er Rede stehen will oder nicht? Mich dünkt nicht, sondern entweder seze er die Unterredung fort, oder er sage dafs er sie nicht fortsezen will, damit wir wissen, woran wir mit diesem sind, und Sokrates sich dann mit einem andern unterreden könne, oder welcher andere sonst Lust hat mit einem andern. Hierauf, beschämt wie es mir schien, da Alkibiades so sprach und Kallias ihn bat und fast alle Anwesende mit, bequemte sich Protagoras endlich wieder zum Gespräch, und hiefs mich ihn fragen, indem er antworten wollte.

Ich fing also an und sagte: Glaube nur nicht, Protagoras, dafs ich irgend etwas anderes wollend mich mit dir unterrede, als nur das worüber ich eben Zweifel habe erforschen. Denn ich glaube, dafs Homeros gar Recht hat, wenn er sagt: Wo Zween wandeln zugleich, da bemerket der Ein' und der Andre; denn so sind alle Menschen besser gerüstet zu jeder Handlung und Rede und Untersuchung. Doch der Einzele, ob er bemerket, geht er dennoch sogleich umher, und suchet bis er einen findet, dem er es vorzeige, und mit dem er es sich recht begründe. So wie auch ich eben deshalb so gern mit dir rede, lieber als mit einem andern; weil ich glaube dafs du am besten sowohl alles Andere, worüber ein rechtlicher Mann wohl nachdenken mag, auseinandersezen kannst, als auch besonders das, was die Tugend betrifft. Denn wer auch anders als du, der du nicht nur selbst glaubst gut und edel zu sein, wie Andere die selbst zwar ganz rechtliche Männer sind, aber keinen Andern dazu

machen können: sondern du bist sowohl selbst ein treflicher Mann als auch im Stande Andere zu treflichen Männern zu machen, und vertrauest so sehr dir selbst, dafs da auch Andere diese Kunst verbergen, du dich selbst öffentlich dazu ausrufend vor allen Hellenen unter dem 349
Namen eines Sophisten dich zum Lehrer in der Tugend und Vollkommenheit anbietest, als der erste, der dafür Bezahlung zu erhalten begehrt. Wie sollte man also nicht dich herbeirufen zu solcher Dinge Untersuchung und dich befragen und sich mit dir berathen? Gewifs man kann auf keine Weise anders. Und so wünsche ich auch jezt, dafs du das, worüber ich dich zuerst befragte, theils mir von Anfang wieder in Erinnerung bringen, theils es weiter mit mir untersuchen wollest. Es war aber, wie ich glaube, die Frage diese, ob Weisheit und Besonnenheit und Tapferkeit und Gerechtigkeit und Frömmigkeit, ob dies nur fünf verschiedene Namen für Eine Sache sind, oder ob jedem dieser Namen auch ein eigener Begriff unterliegt und eine eigne Sache die jede ihre besondere Verrichtung haben, so dafs die eine nicht ist wie die andere. Du nun hattest gesagt es wären nicht nur verschiedene Namen für Eines, sondern jeder dieser Namen sei einer besonderen Sache untergelegt, und diese alle wären Theile der Tugend, nicht wie die Theile des Goldes einander und dem Ganzen ähnlich sind, dessen Theile sie sind, sondern wie die Theile des Gesichtes dem Ganzen, dessen Theile sie sind, und auch sich untereinander unähnlich, und jeder seine besondere Verrichtung habend. Dünkt dich nun dieses noch eben so wie vorher, so sage es; wo aber anders, so erkläre dieses. Denn ich will dich nicht verantwortlich machen, wenn du jezt et-

was anderes behauptest, indem es mich gar nicht wundern sollte, wenn du damals um mich zu versuchen jenes gesagt hättest. — So sage ich dir denn, Sokrates, sprach er, dies alles sind freilich Theile der Tugend, und die vier anderen sind einander auch sehr nahe, die Tapferkeit aber ist von ihnen allen gar sehr unterschieden. Dafs ich aber richtig rede kannst du hieraus erkennen. Du wirst nämlich viele Menschen finden, welche sehr ungerecht sind und sehr ruchlos, sehr unbändig und sehr unverständig, tapfer aber ganz ausgezeichnet. — Halt doch, sagte ich, denn was du da sagst ist wohl werth, dafs wir es betrachten. Nennst du die Tapfern dreist oder etwas anderes? — Und auch kek zufahrend worauf die Meisten sich fürchten zu gehen. — So komm denn! sagst du die Tugend sei etwas Schönes? und als in etwas Schönem erbietest du dich in ihr zum Lehrer? — Und zwar das Schönste allerdings, sagte er, wenn ich anders nicht von Sinnen bin. — Ob etwa, sprach ich, einiges an ihr schlecht ist und anderes schön? oder alles schön? — Alles durchaus schön so sehr als immer möglich. — Weifst du auch wohl, welche dreist
550 ins Wasser springen? — O ja die Schwimmer. — Weil sie es verstehen, oder aus einer andern Ursach? — Weil sie es verstehen. — Und wer ficht im Kriege dreist zu Pferde? die Reiter oder die Unberittenen? — Die Reiter. — Und wer mit kurzen Schilden? die Leichtbewafneten oder Andere? — Jene, sagte er, und überhaupt sind auch in allen andern Dingen, wenn du darauf hinaus willst, die Kundigen dreister als die Unkundigen, und nachdem sie es gelernt haben dreister als sie selbst waren ehe sie es gelernt hatten. — Hast du auch schon

solche gesehen, fragte ich, die aller dieser Dinge unkundig waren, und doch zu allem dreist? — O ja, sagte er, und sehr dreist. — Sind wohl diese Dreisten auch tapfer? — Dann wäre ja, sagte er, die Tapferkeit etwas sehr schlechtes, denn diese sind toll. — Was sagst du denn von den Tapfern? sprach ich, nicht dafs sie die Dreisten sind? — Auch jezt noch, sagte er. — Also diese, sprach ich, die auf solche Art dreist sind, scheinen nicht tapfer zu sein, sondern toll? Und vorher dort, waren welche die weisesten auch die Dreistesten, und wenn die Dreistesten, auch die Tapfersten? Und so wäre ja nach dieser Rede die Weisheit die Tapferkeit? — Nicht richtig, sagte er, trägst du vor, o Sokrates, was ich gesagt und dir geantwortet habe. Gefragt von dir, ob die Tapfern dreist wären, habe ich dies bejaht, ob aber die Dreisten auch tapfer sind, das wurde ich gar nicht gefragt. Denn wenn du mich das gefragt hättest, würde ich gesagt haben, nicht Alle. Dafs aber die Tapfern nicht dreist wären, und ich diese meine Behauptung mit Unrecht behauptet hätte, hast du nirgends erwiesen. Hernach zeigst du von den einer Sache kundigen, dafs sie dreister darin sind, als sie selbst vorher waren, und so auch dreister als andere Unkundige, und deshalb meinst du nun sei Weisheit und Tapferkeit dasselbe. Wenn du es so herumholen willst, kannst du auch glauben, Stärke sei Weisheit. Denn zuerst wenn du mich mit einer solchen Wendung fragtest, ob nicht die Starken kraftvoll sind, so würde ich Ja sagen, und dann ob nicht die des Fechtens kundigen kraftvoller sind als die unkundigen, und auch nachdem sie es gelernt kraftvoller als sie selbst waren ehe sie es lernten, so würde ich es ebenfalls bejahen.

Nachdem ich nun dieses zugegeben, könntest
du dann eben diesen Beweis anwendend sagen,
daſs nach meinem Geständniſs Weisheit Stärke
wäre. Aber ich gebe ja keinesweges weder in
diesem Falle zu, daſs die Kraftvollen stark, je-
doch daſs die Starken kraftvoll sind, nämlich
nicht, daſs Kraft und Stärke einerlei ist; denn
jene, die Kraft, entsteht auch aus Kenntniſs, ja
351 auch aus Wahnsinn oder aus Gemüthsbewegung,
die Stärke aber aus der guten Natur und der
Wohlgenährtheit des Körpers. Noch auch in
unserm Falle, daſs Dreistigkeit und Tapferkeit
einerlei ist, so daſs zwar folgt die Tapfern sind
dreist, jedoch nicht, daſs die Dreisten auch alle
tapfer sind. Denn Dreistigkeit entsteht dem
Menschen auch aus Kunst oder aus Tollheit oder
aus Gemüthsbewegung, wie die Kraft; die Tap-
ferkeit aber entsteht aus der Gutartigkeit und
Wohlgenährtheit der Seele. — Sagst du denn,
Protagoras, sprach ich, daſs einige Menschen
gut leben und Andere schlecht? — Er sagte ja.
— Dünkt dich nun wohl ein Mensch gut zu le-
ben, wenn er gequält und gepeinigt lebt? —
Nein. — Wie aber wenn er nach einem ver-
gnügten Leben seinen Lauf beschlieſst, dünkt
dich dieser nicht gut gelebt zu haben? — Dann
wohl, sagte er. — Also vergnügt leben ist gut,
unangenehm leben aber böse? — Wenn man
nämlich, sagte er, am Schönen Vergnügen fin-
dend lebt. — Wie doch, Protagoras? Nennst
auch du, wie die meisten, einiges Angenehme
böse und Peinliches gut? Ich meine nemlich
in wiefern es angenehm ist, ob es in sofern nicht
gut ist; nicht wenn etwa anderes daraus ent-
steht? und auf der andern Seite wiederum das
Peinliche ob es nicht in sofern peinlich auch
böse ist? — Ich weiſs nicht, Sokrates, sagte

er, so unbedingt wie du fragst ob ich antworten soll, daſs alles Angenehme gut ist und das Peinliche böse. Vielmehr dünkt es mich nicht nur in Beziehung auf die gegenwärtige Antwort sicherer, sondern auch für mein ganzes übriges Leben, wenn ich antworte, daſs es einiges giebt unter dem Angenehmen was nicht gut, und wiederum unter dem Unangenehmen einiges was nicht böse ist, anderes was so ist, und drittens noch anderes was keins von beiden ist, weder gut noch böse. — Angenehm aber, sprach ich, nennst du doch womit Lust verbunden ist, oder was Lust macht? — Allerdings, sagte er. — Dieses nun meine ich, ob es nicht in wiefern angenehm auch gut ist, nach der Lust selbst fragend, ob die nicht gut ist? — Darauf sagte er: Laſs uns zusehn, Sokrates, wie du ja immer sagst, und wenn die Untersuchung zur Sache zu gehören scheint, und sich zeigt, daſs das Gute und Angenehme einerlei ist, so wollen wir es einräumen, wo aber nicht, so wollen wir es dann schon bestreiten. — Willst nun, sprach ich, du die Untersuchung führen? oder soll ich sie führen? — Es ist billig, antwortete er, daſs du sie führst, denn du leitest ja das Gespräch. — Vielleicht also, sagte ich, wird es uns auf diese Art offenbar werden. So wie 352
nämlich Jemand der einen Menschen aus der Gestalt in Absicht auf seine Gesundheit oder sonst eine körperliche Beschaffenheit untersuchen sollte, wenn er nichts von ihm sähe als das Gesicht und die Hände, gewiſs zu ihm sagen würde, komm her, entblöſse mir auch die Brust und den Rükken, und zeige sie mir, damit ich dich genauer betrachten kann: so ohngefähr vermisse auch ich etwas bei unserer Untersuchung, und möchte, nachdem ich gesehen,

wie du über das Angenehme und Gute denkst, dir eben so sagen: Komm her, Protagoras! enthülle mir von deiner Gesinnung auch noch dieses, was du von der Erkenntnifs hältst, ob du auch hierüber so denkst wie die meisten Menschen oder anders? Die meisten nämlich denken von der Erkenntnifs so ohngefähr, dafs sie nichts starkes leitendes und beherrschendes ist, und achten sie auch gar nicht als ein solches, sondern dafs gar oft, wenn auch Erkenntnifs im Menschen ist, sie ihn doch nicht beherrscht, sondern irgend sonst etwas, bald der Zorn, bald die Lust, bald die Unlust, manchmal die Liebe, oft auch die Furcht, so dafs sie offenbar von der Erkenntnifs denken wie von einem elenden Wicht, dafs sie sich von allem andern herumzerren läfst. Dünkt nun dich so etwas von ihr, oder vielmehr sie sei etwas Schönes, das wohl den Menschen regiere? und wenn einer Gutes und Böses erkannt habe, werde er von nichts anderem mehr gezwungen werden, irgend etwas anderes zu thun als was seine Erkenntnifs ihm befiehlt, sondern die richtige Einsicht sei stark genug dem Menschen durchzuhelfen? — So dünkt es mich, antwortete er, wie du jezt sagst, Sokrates, und zudem wäre es, wenn für irgend einen andern, gewifs auch für mich unziemlich zu behaupten, dafs Weisheit und Erkenntnifs nicht das mächtigste wäre unter allem menschlichen. — Wohl gesprochen von dir, sagte ich, und sehr wahr. Du weifst aber doch, dafs die meisten Menschen mir und dir nicht glauben, sondern sie sagen, dafs Viele, welche das Bessere sehr gut erkennen, es doch nicht thun wollen, obgleich sie könnten, sondern etwas anderes thun. Und so Viele ich gefragt habe, was doch die Ursach wäre hiervon, haben

mir Alle gesagt, von der Lust überwunden oder
der Unlust, oder von irgend einem unter den Din-
gen deren ich vorhin erwähnte bezwungen, thäten
die das, die es thun. — Sagen doch wohl, sprach
er, die Leute, o Sokrates, noch viel anderes un-
richtiges. — So komm denn, und versuche mit
mir die Leute zu überreden, und zu belehren,
was für ein Zustand das ist, was sie nennen von
der Lust überwunden werden, und um deswil-
len das Bessere nicht thun, denn erkannt habe 353
man es ja. Vielleicht nemlich, wenn wir ihnen
nur sagten, Ihr habt Unrecht Leute und ihr irrt
euch, möchten sie uns fragen, O Sokrates und
Protagoras, wenn dieser Zustand nicht darin
besteht von der Lust überwunden zu werden,
was ist er denn, und wie erklärt ihr ihn? Sagt
es uns doch! — Aber o Sokrates, sagte Prota-
goras, was sollen wir denn die Meinung der
Leute in Betrachtung ziehen, welche sagen was
ihnen einfällt? — Ich glaube nur, sprach ich,
dafs uns dies etwas helfen wird, um zu entdek-
ken, wie sich die Tapferkeit eigentlich zu den
übrigen Theilen der Tugend verhalte. Bleibst
du also noch bei dem eben beschlossenen, dafs
ich führen soll, so folge mir auch dahin, wo
ich glaube, dafs sich uns die Sache am deut-
lichsten darstellen wird. Willst du aber nicht,
so will ich es gut sein lassen, wenn dir das lie-
ber ist. — Nein sagte er, du hast recht, bringe
es nur zu Ende, wie du es angefangen hast. —
Noch einmal also, sprach ich, wenn sie uns
fragten: Wie erklärt ihr also das was wir nann-
ten zu schwach sein gegen die Lust? so würde
ich zu ihnen sagen: Hört denn! Protagoras und
ich, wir wollen versuchen es euch zu erklären.
Ihr meint doch darunter nichts anderes, als
was euch in solchen Dingen begegnet, wie dafs

ihr oft von Speise und Trank und Wollust als
dem Angenehmen bezwungen, wiewohl ihr wifst,
dafs es schlecht ist, es dennoch thut? — Das
würden sie bejahen. — Nicht wahr, dann wür-
den wir sie wieder fragen, ich und du: Aber
in wiefern sagt ihr, dafs diese Dinge schlecht
sind? etwa eben deshalb, weil sie diese Lust
für den Augenblikk gewähren, und also jedes
für sich angenehm sind? oder weil sie in der
folgenden Zeit Krankheit und Mangel herbeifüh-
ren, und viel anderes der Art bewirken? Oder
sollten sie auch, wenn sie nichts dergleichen in
der Folge bewirken, sondern nur Vergnügen
machen, dennoch etwas böses sein, weil sie
was einer auch treibe ihn vergnügt machen und
auf welche Art es auch sei? Sollen wir glau-
ben, Protagoras, dafs sie uns etwas anderes
antworten werden, als diese Dinge wären nicht
wegen der Lust, welche sie für den Augenblikk
gewähren, böse, sondern allerdings wegen der
hernach entstehenden Krankheiten und des Ue-
brigen? — Ich glaube, sagte Protagoras, dafs
die Leute so antworten werden. — Und was
Krankheit bringt, bringt Unlust, was Armuth
bringt, bringt Unlust? Das würden sie zuge-
ben denke ich? — Protagoras war auch der
Meinung. — Also scheinen euch, ihr Leute,
wie ich und Protagoras behaupten, diese Dinge
aus keiner andern Ursach böse zu sein, als weil
sie selbst in Pein endigen und euch anderer
Lust berauben? Das würden sie doch zugeben?
So schien es uns Beiden. Wenn wir sie nun
auch nach dem entgegengesezten fragten: Ihr
354 Leute, die ihr wiederum sagt, dafs manches
Peinliche gut ist, meint ihr damit nicht derglei-
chen wie die anstrengenden Leibesübungen, die
Feldzüge, die Behandlungen der Aerzte mit
Bren-

Brennen und Schneiden, Arzneinehmen und Fasten, dafs dergleichen gut ist aber peinlich? so würden sie das bejahen? — So schien es ihm auch. — Ob ihr sie nun wohl deshalb gut nennt, weil sie für den Augenblik die heftigsten Qualen und Schmerzen verursachen? oder weil in der Folge Gesundheit daraus entsteht und Wohlbefinden des Körpers und Rettung der Staaten und sonst Herrschaft und Reichthum? Sie würden das leztere bejahen wie ich glaube. — Er glaubte es ebenfalls. — Sind also diese Dinge aus einer andern Ursache gut, als weil sie in Lust endigen und in der Unlust Abwendung und Vertreibung? oder habt ihr ein anderes Ziel anzugeben in Beziehung auf welches ihr sie gut nennt als nur Lust oder Unlust? Ich glaube sie werden kein anderes angeben. — Auch ich glaube es nicht, sagte Protagoras. — Also jaget ihr doch der Lust nach als dem Guten, und die Unlust flieht ihr als das Böse? Das würden sie zugeben? — So dünkte es ihn auch. — Dies also haltet ihr eigentlich für böse, die Unlust, und die Lust für gut; wenn ihr doch behauptet das Wohlbefinden selbst sei in dem Fall böse, wenn es gröfsere Lust raubt als es selbst enthält, oder gröfsere Unlust herbeiführt als seine eigene Lust nicht war. Denn wenn ihr in einer andern Hinsicht das Wohlbefinden für böse hieltet und in Beziehung auf ein anderes Ziel: so würdet ihr uns den auch wohl sagen können, aber ihr werdet es nicht können. — Ich glaube auch nicht dafs sie es können, sagte Protagoras. — Ist es nun nicht wiederum mit dem Uebelbefinden selbst die nämliche Sache? Alsdann nennt ihr selbst das Uebelbefinden gut, wenn es entweder noch gröfsere Unlust als die es selbst in sich hat, entfernt,

oder größere Lust als die Unlust war, bereitet? Denn wenn ihr auf etwas anderes sähet, indem ihr das Uebelbefinden gut nennt, als was ich sage: so würdet ihr es uns wohl sagen können, aber ihr werdet es nicht können. — Ganz recht, sagte Protagoras. — Weiter also, sprach ich, wenn ihr mich fragtet ihr Leute: Warum sagst du hierüber so viel und von allen Seiten? so würde ich antworten: Habt schon Nachsicht mit mir; denn erstlich ist es überhaupt nicht leicht zu zeigen, was das eigentlich sei, was ihr nennt von der Lust überwunden werden, und dann beruht grade hierauf der ganze Beweis. Es steht euch aber auch jezt noch frei zu widerrufen, falls ihr etwa zu sagen wißt, das Gute sei noch etwas anders als die Lust, und das Böse noch etwas anders als die Unlust.
355 Oder ist euch das genug, euer Leben angenehm hinzubringen ohne Unlust? Wenn euch nun das genug ist, und ihr nichts anderes zu sagen wißt, was gut oder böse wäre was sich nicht hierin endigte, so hört nun das weitere. Nämlich ich sage euch wenn sich dies so verhält, wird das nun eine lächerliche Rede, wenn ihr sagt, daß oftmals der Mensch, obgleich das Böse erkennend, daß es böse ist, es dennoch thut, ohnerachtet ihm frei stände es nicht zu thun, weil er von der Lust getrieben wird und betäubt; und ihr dann auch wieder sagt, daß der Mensch, das Gute erkennend, es dennoch nicht zu thun pflegt der augenbliklichen Lust wegen und von dieser überwunden. Daß dies lächerlich ist, wird euch ganz klar werden, sobald wir uns nur nicht mehr der vielerlei Namen zugleich bedienen wollen des Angenehmen und Peinlichen und des Guten und Bösen, sondern da sich gezeigt hat, daß dieses nur zweierlei ist, es auch

nur mit zwei Worten bezeichnen wollen, zuerst überall durch gut und böse, und dann wieder überall durch angenehm und peinlich. Dieses also festgestellt sagen wir, dafs der Mensch das Böse erkennend, dafs es böse ist, es dennoch thut. Wenn uns nun Jemand fragt, Warum denn? so werden wir sagen, weil er überwunden ist. Wovon denn? wird uns jener fragen; wir aber dürfen nicht mehr sagen, Von der Lust, denn die Sache hat nun einen andern Namen bekommen, und statt Lust heifst sie Gutes. Wir antworten also jenem und sagen: Weil er überwunden ist. Wovon denn? fragt er. Von dem Guten werden wir beim Zeus sagen müssen. Ist nun der welcher uns fragt ein Spötter, so wird er lachen und sagen, das ist doch wahrhaftig eine lächerliche Sache, was ihr da sagt, dafs ein Mensch das Böse, indem er erkennt dafs es böse ist, und da er es nicht thun mufs, dennoch thut, weil er vom Guten überwunden ist! Von einem Guten, wird er fragen, welches werth oder welches nicht werth war jenes Böse zu überwinden? Offenbar werden wir zur Antwort sagen müssen: Von einem welches dessen nicht werth war; denn sonst hätte der nicht gefehlt von dem wir sagen, dafs er zu schwach war gegen die Lust. Und weshalb, wird er vielleicht sprechen, ist denn das Böse des Guten, oder das Gute des Bösen unwerth? etwa wegen etwas anderen als weil das eine gröfser und das andere kleiner ist? oder das eine mehr und das andere weniger ist? wir werden nichts anderes angeben können. Offenbar also, wird er sagen, meint ihr unter diesem überwunden werden, dafs Jemand für geringeres Gute mehr Böses erhält. So demnach auf diese Art. Nun lafs uns für dieselben Dinge wieder jene Na-

men zurükrufen, das Angenehme und Unangenehme, und lafst uns sagen, Der Mensch thut, vorher sagten wir das Böse, nun aber wollen wir sagen das Unangenehme, erkennend dafs es unangenehm ist, überwunden aber von dem Angenehmen; offenbar nämlich von einem solchen, welches nicht werth war zu siegen. Und
356 welche andere Schäzung giebt es denn für Lust gegen Unlust als den Ueberschufs oder das Untermaafs der einen gegen die andere, das heifst, je nachdem eine gröfser ist oder kleiner als die andere, mehr oder weniger, stärker oder schwächer? Denn wenn Jemand sagen wollte: Aber, Sokrates, ein grofser Unterschied ist doch auch zwischen dem augenbliklich Angenehmen und dem erst für die künftige Zeit Angenehmen und Unangenehmen, so werde ich ihn fragen, Liegt er in etwas anderem als in Lust und Unlust? auf keine Weise ja in etwas anderem. Sondern wie ein des Abwägens kundiger lege das Angenehme zusammen und das Unangenehme zusammen und auf der Wage, das Entfernte und das Nahe abschäzend sage dann welches das gröfsere ist. Denn wenn du Angenehmes gegen Angenehmes wägst, mufst du immer das mehrere und gröfsere nehmen, wenn Unangenehmes gegen Unangenehmes das kleinere und geringere; wenn aber Angenehmes gegen Unangenehmes mufst du, wenn das Unangenehme vom Angenehmen übertroffen wird, es sei nun das nähere von entfernterem oder das entferntere von näherem, die Handlung verrichten, darin sich dieses Verhältnifs findet; wird aber in einer das Angenehme vom Unangenehmen übertroffen, die mufst du nicht verrichten. Verhält es sich etwa anders hiermit ihr Leute? würde ich sagen; ich weifs, sie würden nichts anderes zu sagen wis-

sen. — So dünkte es ihn auch. — Wenn sich nun dies so verhält, so beantwortet mir doch folgendes, werde ich sagen. Erscheint eurem Gesicht dieselbe Gröſse von nahem gröſser, von weitem aber kleiner, oder nicht? — Das werden sie bejahen. — Und die Dikke und die Menge eben so? Und derselbe Ton von nahem stärker, von weitem aber schwächer? — Sie werden ja sagen. — Wenn nun unser Wohlbefinden darauf beruhte, daſs wir groſse Linien zögen und zu erlangen suchten, kleine aber vermieden und nicht zögen: was würde sich dann zeigen als das Heil unseres Lebens? die Kunst zu messen oder die Gewalt des Scheins? Oder würde nicht die lezte uns gewiſs irre führen und machen, daſs wir oft das unterste wieder zu oberst kehren müſsten in derselben Sache, und wieder andere Entschlieſsungen fassen in unserer Hervorbringung und Auswahl des Groſsen und Kleinen? die Meſskunst hingegen dieses Trugbild unwirksam machen, und durch deutliche Bezeichnung des Wahren der Seele, welche dann bei der Wahrheit bliebe, Ruhe verschaffen und auf diese Art unserm Leben Heil bringen? Würden die Leute bekennen, daſs in diesem Falle die Meſskunst uns Heil bringen müſste, oder würden sie eine andere nennen? — Die Meſskunst, gestand er. — Wie aber wenn das Heil unseres Lebens auf der Wahl grader und ungrader Zahlen beruhte, von beiden wann es recht wäre das gröſsere zu wählen, und wann das kleinere im Vergleich jeder Art mit sich selbst sowohl als mit der andern, sie möchten nun nahe sein oder fern, was würde dann das Heil unseres Lebens sein? Nicht auch eine Erkenntniſs? Und wäre sie nicht, da sie ja 357
auf Ueberschuſs und Untermaaſs geht, eine

messende Kunst? und da auf Grades oder Ungrades, kann sie wohl eine andere sein als die Rechenkunst? Würden uns das die Leute eingestehen oder nicht? — Auch Protagoras glaubte, sie würden es eingestehen. — Gut, ihr Leute. Da sich nun aber gezeigt hat, daſs das Heil unseres Lebens auf der richtigen Auswahl von Lust und Unlust beruht, der mehreren oder wenigeren, gröſseren oder kleineren sowohl nahen als fernen: zeigt sich zuerst nicht auch diese als ein Messen, da sie Ueberschuſs, Untermaaſs und Gleichheit gegenseitig zu untersuchen hat? — Nothwendig ja. — Und wenn sie ein Messen ist, so ist sie nothwendig eine Kunst und Erkenntniſs? — Dem werden sie beistimmen. — Was für eine Kunst und Erkenntniſs sie nun sein wird, wollen wir hernach sehn, daſs es aber eine Erkenntniſs ist, soviel ist jezt hinreichend zu dem Beweise, den ich und Protagoras zu führen haben über das, wonach ihr uns gefragt habt. Ihr fragtet uns nämlich, wenn ihr euch dessen erinnert damals als wir Beide mit einander einverstanden waren, es gebe nichts stärkeres als die Erkenntniſs, und wo sie nur wäre, herrschte sie auch überall über die Lust und alles andere, ihr aber behaupten wolltet die Lust herrsche oftmals auch über den erkennenden Menschen, wir aber euch dies nicht zugeben wollten, damals fragtet ihr uns, O Protagoras und Sokrates, wenn dieser Zustand das nicht ist, daſs man von der Lust überwunden wird, so sagt uns doch, was er denn ist, und wie ihr ihn erklärt? Wenn wir euch nun damals gleich gesagt hätten, er wäre eben Unverstand, so würdet ihr uns ausgelacht haben; jezt aber wenn ihr uns auslachen wollt, müſst ihr euch selbst mit auslachen, denn ihr

habt selbst eingestanden, wer bei der Wahl der Lust und Unlust, das heifst des Guten und Bösen fehle, der fehle aus Mangel an Erkenntnifs, und nicht nur an Erkenntnifs, sondern noch weiter habt ihr ja zugegeben, dafs es eine messende sei. Eine ohne Erkenntnifs verfehlte Handlung aber, wifst ihr wohl selbst, wird aus Unverstand so verrichtet, so dafs also dieses zu schwach sein gegen die Lust der gröfste Unverstand ist; für welchen eben dieser Protagoras ein Arzt zu sein behauptet, so auch Prodikos und Hippias. Weil ihr aber meint, es sei etwas anderes als Unverstand, so geht ihr weder selbst zu diesen Lehrern hierin, den Sophisten, noch schikt ihr eure Söhne zu ihnen, als ob es nicht lehrbar wäre; sondern euer Geld so hegend, und es diesen nicht gebend, handelt ihr schlecht als Hausväter und als Staatsbürger. Dieses also würden wir den Leuten geantwortet haben.

Nun aber frage ich nächst dem Protagoras auch euch beide, Hippias und Prodikos, denn 358
gemeinschaftlich soll eure Rede sein, ob ihr glaubt, dafs ich wahr rede oder unwahr? — Alle hielten das Gesagte für über die Maafsen richtig. — Ihr gebt also zu, sprach ich, dafs das Angenehme gut ist und das Peinliche böse. Aber hier des Prodikos Unterscheidung der Worte verbitte ich. Du magst nun das, was ich meine, angenehm nennen oder erfreulich oder vergnügend oder wie und woher du sonst dieses zu benennen vorziehst, bester Prodikos, beantworte mir nur dieses in Beziehung auf das was ich will. — Lachend gab es nun Prodikos zu und die andern auch. — Wie aber, ihr Männer, sprach ich, ist es hiemit, die hierauf sich beziehenden Handlungen auf das schmerzlos und angenehm leben, sind die nicht alle auch

schön? und ist nicht jede schöne That gut und nüzlich? — Das schien ihnen eben so. — Wenn nun, sprach ich, das Angenehme gut ist, so wird ja niemand, er wisse nun oder glaube nur, daſs es etwas besseres als er thut, und auch ihm mögliches giebt, noch jenes thun, da das Bessere in seiner Macht steht; und dieses zu schwach sein gegen sich selbst ist also nichts anders als Unverstand, und das sich selbst beherrschen nichts anderes als Weisheit. — Dem gaben Alle Beifall. — Wie nun? nennt ihr das Unverstand falsche Meinungen zu haben und sich zu täuschen über wichtige Dinge? — Auch dem stimmten Alle bei. — Ist es nicht auch so, daſs Niemand aus freier Wahl dem Bösen nachgeht, oder dem was er für böse hält? und daſs das, wie es scheint, gar nicht in der Natur des Menschen liegt, dem nachgehn zu wollen was er für böse hält anstatt des Guten, wenn er aber gezwungen wird von zwei Uebeln eins zu wählen, niemand das gröſsere nehmen wird, wenn er das kleinere nehmen darf? — Dieses alles kommt uns Allen einem vor wie dem andern. — Wie nun? sprach ich, nennt ihr etwas Angst und Furcht? und zwar dasselbe was ich? Deinetwegen sage ich das Prodikos, ich verstehe nemlich darunter die Erwartung eines Uebels, ihr mögt das nun Angst nennen oder Furcht. — Protagoras und Hippias sagten, das wäre Angst und Furcht; Prodikos hingegen, Angst wäre es, Furcht aber nicht. — Es ist daran nichts gelegen, Prodikos, sprach ich; sondern nur hieran, wenn das vorhergesagte seine Richtigkeit hat, ob dann irgend ein Mensch dem wird nachgehn wollen, wovor er sich ängstigt, wenn er auch nach etwas Anderem kann; oder ob dies dem eingestandenen zu Folge unmöglich ist. Denn

wovor sich Jemand ängstiget, das ist eingestanden halte er für böse, und was er für böse hält, dem will Niemand weder nachgehn noch es auch mit seinem guten Willen hinnehmen. — Auch das bejaheten Alle. — Ist nun dieses so festgestellt, sagte ich, o Prodikos und Hippias, so 359
mag sich doch hier unser Protagoras vertheidigen über das was er zuerst geantwortet hat, wie es wohl richtig sein kann. Nicht was er ganz zuerst sagte, denn damals behauptete er, von fünf Theilen der Tugend, die es gäbe, sei keiner wie der andere, und jeder habe seine eigene Verrichtung; dies meine ich nicht, sondern was er hernach behauptet hat. Denn hernach sagte er wieder, die viere wären einander zwar sehr nahe, der eine aber, nämlich die Tapferkeit, unterschiede sich gar sehr von den übrigen. Und erkennen, sprach er, könnte ich dies hieraus. Du wirst nämlich Menschen finden, Sokrates, die sehr ruchlos sind und sehr ungerecht, und sehr unbändig und unverständig, tapfer aber ganz ausgezeichnet, woraus du denn schliefsen kannst, dafs die Tapferkeit von den übrigen Theilen der Tugend sehr weit unterschieden ist. Und ich verwunderte mich gleich damals höchlich über diese Antwort, noch mehr aber hernach, seitdem ich dieses mit euch abgehandelt habe. Ich fragte ihn also, ob er sagte, die Tapfern wären dreist, und er sagte: Und auch kekk zufahrend. Erinnerst du dich, sprach ich, Protagoras, dafs du dies geantwortet hast? Er gestand es ein. So komm denn, sprach ich, und sage uns, worauf meinst du denn, dafs die Tapfern so kekk zufahren? etwa auf das nämliche worauf auch die Feigen? — Nein, sagte er. — Also auf etwas anderes? — Ja, sagte er. — Gehen etwa die Feigen auf das

Unbedenkliche los, die Tapferen aber auf das Furchtbare? — So sagen die Leute, Sokrates, antwortete er. — Schon recht, sprach ich, aber darnach frage ich nicht, sondern du, worauf du sagst, dafs die Tapfern kekk zufahren, ob sie auf das Furchtbare zufahren, indem sie es selbst für furchtbar halten, oder auf das nicht furchtbare? — Aber dies, sagte er, ist ja in dem, was du gesprochen, so eben als unmöglich erwiesen worden. — Auch darin hast du ganz recht, sagte ich; so dafs, wenn dieses richtig erwiesen ist, Niemand dem nachgeht was er für furchtbar hält, da ja das sich selbst nicht beherrschen können als ein Unverstand erfunden wurde. — Das gab er zu. — Aber auf das, wozu man guten Muth hat, geht wieder ein Jeder los, die Feigen wie die Tapferen, und auf diese Art gehen also beide auf dasselbe los, die Feigen und die Tapferen. — Aber dennoch, sagte er, sind das ganz entgegengesezte Dinge, Sokrates, worauf die Feigen und worauf die Tapferen los gehen. Gleich zum Beispiel in den Krieg wollen die Einen sehr leicht gehn, die Anderen wollen nicht. — Indem es, sagte ich, schön ist hinzugehen oder schlecht? — Schön, sagte er. — Wenn also schön, sprach ich, dann auch gut, haben wir schon vorher eingestanden; denn wir gestanden, dafs alle schönen Handlungen auch gut wären. — Das ist richtig, und immer habe auch ich so gedacht. — Sehr wohl, sprach ich. Aber welche von beiden behauptest du wollen nicht zu Felde gehen, wenn es schön und gut ist? — Die Fei-
360 gen, sagte er. — Und, sprach ich, wenn es schön und gut ist, wird es auch angenehm sein? — Das ist wenigstens eingeräumt worden, sagte er. — Wissentlich also wollen die Feigen doch

nicht hingehen nach dem Schöneren, Besseren und Angenehmeren? — Aber auch hiedurch, wenn wir es eingeständen, sagte er, zerstörten wir unsere vorigen Eingeständnisse. — Und wie der Tapfere, fragte ich, geht der nicht nach dem Schöneren, Besseren und Angenehmeren? — Nothwendig, sagte er, ist dies anzunehmen. — Also überhaupt, wenn die Tapfern sich fürchten, ist das keine schlechte Furcht, und wenn sie dreist sind, ist das keine schleohte Dreistigkeit? — Ganz recht, sagte er. — Und wenn nicht schlecht, ist dann beides nicht schön? — Das gab er zu. — Und wenn schön auch gut? — Ja. — Werden also nicht im Gegentheil die Feigen und Verwegenen und Tollkühnen sich mit einer schlechten Furcht fürchten, und mit einer schlechten Dreistigkeit dreist sein? — Das gab er zu. — Und können sie wohl zu dem schlechten und bösen aus einer andern Ursach dreist sein als aus Unkenntniſs und Unverstand? — So muſs es sich verhalten, sagte er. — Und wie? dasjenige, wodurch die Feigen feig sind, nennst du das Feigheit oder Tapferkeit? — Feigheit, versteht sich, sagte er. — Und haben wir nicht gesehen, daſs sie eben durch die Unkenntniſs dessen, was furchtbar ist, feige sind? — Allerdings, sprach er. — Also durch diese Unkenntniſs sind sie feige? — Er gab es zu. — Und wodurch sie feige sind, das räumst du ein ist die Feigheit? — Er sagte ja. — Also wäre ja wohl die Unkenntniſs dessen was furchtbar ist, und was nicht, die Feigheit? — Er winkte zu. — Aber der Feigheit, sagte ich, ist doch die Tapferkeit entgegengesezt? — Er bejahete es. — Ist nun nicht die Kenntniſs von dem was furchtbar ist und was nicht der Unkenntniſs darin entgegengesezt? — Auch hier

winkte er noch zu. — Und die Unkenntniſs davon war die Feigheit? — Hier winkte er nur mit groſser Mühe noch zu. — So ist demnach die Weisheit in dem was furchtbar ist und was nicht die Tapferkeit, weil sie der Unkenntniſs davon entgegengesezt ist. — Darauf wollte er mir nun nicht einmal mehr zuwinken, und schwieg ganz still. — So Protagoras? sprach ich. Du bejahst weder noch verneinest was ich dich frage? — Bringe es nur allein zu Ende, sagte er. — Nur Eins, sprach ich, will ich dich noch fragen, ob dich auch jezt noch, wie vorher, einige Menschen sehr unverständig dünken, zugleich aber ausgezeichnet tapfer? — Du scheinst, sagte er, etwas besonderes darein zu sezen, Sokrates, daſs ich dir antworten soll. So will ich dir denn gefällig sein, und sagen, daſs nach dem, was wir mit einander festgestellt haben, dieses unmöglich zu sein scheint. — Keinesweges, sprach ich, frage ich alles dieses aus irgend einer andern Absicht, als um zu ergründen, wie es sich wohl eigentlich verhält mit der Tugend, und was sie wohl selbst ist die Tugend. Denn soviel weiſs ich, wäre dies nur erst ausgemacht, so würde auch jenes bald entschieden sein, worüber ich und du Jeder eine lange Rede
361 gehalten haben, ich behauptend die Tugend sei nicht lehrbar, du sie sei lehrbar. Und der jezige Ausgang unseres Gesprächs scheint mir ordentlich wie ein Mensch uns anzuklagen und auszulachen, und wenn er reden könnte sagen zu wollen: Ihr seid wunderliche Leute, Sokrates und Protagoras! du, der du im Vorigen behauptest die Tugend sei nicht lehrbar, dringst jezt auf das was dir zuwider ist, indem du zu zeigen suchst, daſs alles Erkenntniſs ist, die Gerechtigkeit, die Besonnenheit und die Tapfer-

keit, auf welche Weise denn die Tugend am sichersten als lehrbar erscheinen würde. Denn wenn die Tugend etwas anderes wäre als die Erkenntnifs, wie Protagoras zu behaupten unternahm, so wäre sie sicherlich nicht lehrbar. Jezt aber, wenn sie sich als Erkenntnifs offenbaren wird, worauf du dringst, Sokrates, wäre es ganz wunderbar, wenn sie nicht sollte lehrbar sein. Protagoras wiederum, der damals annahm sie sei lehrbar, scheint jezt das Gegentheil zu betreiben, dafs sie eher fast alles andere sein soll nur nicht Erkenntnifs, und so wäre sie doch am wenigsten lehrbar. Ich nun, Protagoras, indem ich zusehe, wie schreklich uns dieses alles durcheinander geschüttelt wird, das unterste zu oberst, bin voll Eifers die Sache zur Klarheit zu bringen, und ich wünschte, nachdem wir dies durchgegangen, könnten wir auch weiter zurükgehen auf die Tugend selbst, was sie wohl ist, und dann wieder diese Untersuchung aufs neue anfangen ob sie lehrbar ist oder nicht, damit nicht etwa jener Epimetheus, der Hintennachdenker, uns auch in unsern Untersuchungen hinterlistig betrüge, wie er uns schon in der Vertheilung schlecht behandelt hat, wie du sagst. Auch in jener Geschichte hat mir Prometheus, der Vorausdenker besser gefallen, und eben weil ich es mit ihm halte, und auf mein ganzes Leben im Voraus Bedacht nehmen möchte, beschäftige ich mich mit diesen Dingen, und wenn du nur wolltest, möchte ich sie, wie ich auch gleich Anfangs sagte, am liebsten mit dir gemeinschaftlich untersuchen. — Darauf sagte Protagoras: Ich meines Theils, Sokrates, lobe gar sehr deinen Eifer sowohl als deine Art das Gespräch durchzuführen; denn auch im übrigen denke ich kein übler Mensch

zu sein, neidisch aber zumal am wenigsten unter allen Menschen. Wie ich denn auch von dir schon zu Mehreren gesagt, dafs unter allen mit denen ich zusammentreffe, ich dich ganz vorzüglich schäze, von allen deines Alters zumal, und ich füge hinzu es wird mich gar nicht wundern, wenn du einst unter die berühmten wegen ihrer Weisheit gehören wirst. Hierüber nun wollen wir, wenn du willst, ein andermal weiter sprechen; jezt ist es Zeit auch zu etwas Anderem zu schreiten. — Gut, sagte ich, so
362 wollen wir es halten, wenn du meinst. Denn auch für mich ist es schon lange Zeit dorthin zu gehn, wovon ich schon sagte, und nur um Kallias dem Schönen gefällig zu sein, habe ich bis jezt hier verweilt. Diese Reden wurden gewechselt, und so gingen wir.

L A C H E S.

Einleitung.

Dieses Gespräch sei unter den kleineren, welche unmittelbar vom Protagoras abhängen, das erste, weil es demselben so nahe ist, daſs es nur als ein Anhang oder eine Erweiterung seines lezten Theiles kann angesehen werden. Von der Tapferkeit nämlich, deren richtigen Begriff aufzufinden die nächste Aufgabe des Laches ist, war auch im Protagoras die Rede gewesen in Beziehung auf die Streitfrage von der Einheit aller Tugenden oder ihrer Verschiedenheit. Protagoras, in Behauptung der lezteren schon durch mehrere Beispiele in die Enge getrieben, hatte sich dennoch durch einen freilich günstigen Schein bewogen die Tapferkeit vorbehalten als eine Ausnahme von jener Gleichheit, weil sie ihrer Natur nach sich von allen unterschiede, und auch in der Erfahrung sehr oft von den andern getrennt anzutreffen sei. Wogegen Sokrates gezeigt hatte, daſs wenn darauf gesehen wird, wie die Tapferkeit sich in der Erscheinung darstellt als Muth und Kühnheit, diese doch den Namen jener Tugend nur erhielten, sofern Sachkenntniſs und Beurtheilung damit verbunden wären, so daſs diese eigentlich das Unterscheidende der Tapferkeit von der Verwegenheit und Tollkühnheit ausmachten, und also auch jene Tu-

gend auf berechnende Klugheit hinauslaufe. Gegen diesen Erweis hatte sich Protagoras auf eine, wie schon dort bemerkt worden, eigentlich nichtige und ungehörige Art verwahrt, welche sich Sokrates offenbar nur deshalb gefallen lassen, weil die weitere Erörterung auf diesem Wege ihn von dem Ziele, welches er eben vor Augen hatte, allzuweit würde abgeführt haben. Dafür eröffnete er dort die Untersuchung von einer andern Seite, indem er erwies, dafs unter der Voraussezung, das Angenehme sei überall das Gute, man auch dem Unangenehmen nur als Mittel zum Angenehmen muthig entgegen gehen dürfe, und also auch die Tapferkeit nichts anderes sein könne als das richtige Abmessen des entfernten Angenehmen gegen das nahe Unangenehme, also Mefskunst, also Verstand und Klugheit. Dieses auf die Hauptfrage des Protagoras über die Lehrbarkeit der Tugend angewendet war der Schlufs des Gespräches; die Frage aber von der Tapferkeit war offenbar hiemit nicht erschöpft, sondern vielmehr so disharmonisch unaufgelöst liegen geblieben, dafs Platon es schwerlich dabei konnte bewenden lassen. Denn die erste Betrachtung hatte er unbeendigt aufgegeben, und von der zweiten war die Voraussezung gar nicht die seinige, in welcher Hinsicht noch überdies auch damalige Leser sich leichtlich eben so täuschen konnten, wie es späteren begegnet ist. Dies also ist die Meinung dieses kleineren erläuternden Gespräches, in welchem auch, was von der Tapferkeit gehandelt wird, sich unmittelbar an jene Untersuchungen anschliefst, um sie genauer und mehr aus Platons eignem Gesichtspunkt zu fassen. Daher zuerst, dafs Kühnheit in der Erscheinung den Begriff der Tapferkeit nicht erschöpft, indem das Gebiet dessel-

ben über das eigentlich sogenannte furchtbare weit hinausgeht, und nicht minder auch der Widerstand gegen jede Art der Unlust, ja auch gegen die Lust zur Tapferkeit gehört, dafs also Beharrlichkeit eher das Unterscheidende derselben ausdrükken würde. Auf diese Weise berichtiget wird nun die erste Untersuchung des Protagoras wiederholt und zu Ende geführt, dafs nämlich theils nicht jede Beharrlichkeit Tapferkeit sei, auf der andern Seite aber auch nicht etwa nur die für einen gewissen Zwekk oder Ausgang verständig berechnete, indem das sittliche Urtheil, dafs etwas tapfer sei, weder mit dem Grade der Beharrlichkeit, da es auch eine zu grofse tadelnswürdige gebe, noch auch mit dem Grade der Klugheit in der Berechnung Maafs halte. Daher überhaupt die Tapferkeit nicht als eine sinnliche Stärke zu denken sei, weil sonst auch den Thieren müfste Tapferkeit zugeschrieben werden, welches Nikias, unstreitig die Meinung des Platon verkündigend, läugnet. Die zweite Frage aber aus dem Protagoras wird nicht eher wieder aufgenommen, bis, um jede Täuschung unmöglich zu machen, jene Voraussezung, dafs das Angenehme dem Guten gleichgeltend sei, aufgehoben und ein Unterschied zwischen beiden gesezt ist. Hiezu war nicht leicht ein Vergleichungspunkt besser und fafslicher als die Wahrsagekunst. Denn offenbar wenn alles Sittliche nur Mefskunst des Angenehmen ist: so kann das Wissen, welches die Tugend ausmachen soll, nichts anderes sein als das Vorhersehen des Ausganges und seines wirklichen Lustwerthes. Hievon nun wird die Erkenntnifs des Guten hier gänzlich unterschieden, und dann erst dargethan, dafs sofern auch die Tapferkeit eine solche Erkenntnifs sein soll, sie

keine von den andern Tugenden unterschiedene besondere Tugend sein kann, weil der einzige Eintheilungsgrund, nach dem dieses, wenn man auf den gewöhnlichen Gehalt des Begriffs sieht, geschehen könnte, nämlich der von der Zeit hergenommene, bei sittlichen Dingen nicht in Betracht kommt. Auch hier wird daher das Ergebniſs bestätiget, daſs die Tugend ein Untheilbares ist, und daſs dieselbige Kraft, welche die eine hervorbringt, auch alle anderen erzeugen muſs. Indem also über den Begriff der Tapferkeit die Untersuchung fortgesezt wird, werden zugleich die höheren ethischen Ideen, welche im Protagoras angelegt waren, nicht nur durch deutlichere Widerlegung des entgegengesezten bestätiget, sondern auch wirklich weiter ausgezeichnet, wenn gleich, wie es in dieser Klasse der Platonischen Gespräche gewöhnlich und den Grundsäzen derselben angemessen ist, nur gleichsam unvermerkt und mit unzusammenhängenden Strichen, damit derjenige allein sie finde, der schon auf den Weg gebracht war sie allenfalls selbst zu erfinden. Denn was in seiner Unschuld Laches über das Wesen der sittlichen Weisheit sagt als Harmonie der Seele und Uebereinstimmung des Wissens und Lebens, dies ist der rechte Schlüssel zu der Platonischen Theorie der Tugend, und wie er es meinen könne, daſs sie eine Erkenntniſs sei oder ein Wissen. Welches beiläufig bemerkt nicht der einzige merkwürdige Fall ist, der die gewöhnliche Behauptung sehr beschränkt, daſs Platon seine Meinung immer durch den Sokrates kund thue, oder sonst durch die als die weiseste sich auszeichnende und den Dialog leitende Person. Denn weder ist alles, was diese sagt, auch durchaus Platons Meinung, welcher vielmehr auch die

Leitenden vieles sagen läſst von der Ansicht der Anderen aus um ihre verborgenen Widersprüche aufzudekken, noch auch ist nur das allein das rechte, was der Leitende sagt, sondern auch Manches was er von Andern gesagt ohne Widerlegung hingehn läſst, und was der aufmerksame Leser leicht durch den eignen Ton, in welchem es gesagt wird, unterscheidet.

Soviel von dem Hauptinhalte des Gespräches, der freilich dort der äuſseren Einkleidung wegen etwas anders geordnet ist, jedoch nicht so abweichend, daſs irgend jemand die hier angedeuteten Beziehungen auf den Protagoras verkennen wird. Auch zur Erläuterung und Verherrlichung der dialogischen Methode, man erinnere sich wie sehr diese im Protagoras eine Hauptsache war, kommt hier noch Manches vor, unter andern eine sehr deutliche, als Rechtfertigung vielleicht gegen Miſsverständnisse des Lysis und Protagoras vorgebrachte Erklärung darüber, daſs niemals die Absicht eines solchen Gespräches die sein könne nur dem Andern seine Unwissenheit zu zeigen, indem man doch selbst nichts wisse; denn dies ist unstreitig die Bedeutung der Stelle, worin Nikias eben dieses als etwas Verächtliches an dem Laches tadelt. So wie auch die Aeuſserung, daſs es gleichgelten müsse, ob der Belehrende jünger sei und unberühmter, gewiſs eine Vertheidigung des Platon selbst ist, wegen seiner Behandlung des Lysias sowohl als des Protagoras; und die andere gegen die, welche meinen das Alter solle den Verstand von selbst mitbringen, hat eine gleiche Richtung. Auf solche Einzelheiten den Leser des Platon aufmerksam zu machen kann nicht überflüssig sein, theils weil sie den Zusammenhang dieser Gespräche noch mehr ins Licht sezen,

theils damit er zeitig lerne die Absichtlichkeit des Schriftstellers gehörig zu würdigen.

Dieses durchgängige Anschliefsen an den Protagoras nun sichert dem Laches unstreitig seinen Plaz in der Reihe der Platonischen Gespräche, ohnerachtet Aristoteles, wo er in seinen ethischen Werken von der Tapferkeit redet, desselben nirgends deutlich erwähnt. Welches auch nicht zu verwundern ist, und keinen Verdacht erregen kann; denn für ihn, der im Allgemeinen die Platonische Ansicht des Guten sowohl als der Tugend bestreitet, wäre es überflüssig gewesen, bei Platons Behandlung der einzelnen populären Tugendbegriffe und seinen Einwendungen dagegen besonders zu verweilen. Ueberdies aber ist alles Aeufsere hier so ganz platonisch, ja zum Theil ebenfalls aus dem Zusammenhange mit dem Protagoras zu erklären, dafs wohl Keinem von keiner Seite irgend ein Zweifel übrig bleiben kann. Der Reichthum des Beiwerkes, der Wechsel der Redenden, die Anwesenheit stummer Personen ist ganz wie Fortsezung des Protagoras. Und was die Wahl der Personen betrifft, so stimmen Lysimachos der Sohn des Aristeides und Melesias, der Sohn jenes Thukydides, der lange Zeit mit vielem Verstande dem Perikles das Gegengewicht hielt, sehr genau zu der im Protagoras zuerst aufgestellten Bemerkung, dafs die gröfsten Staatsmänner dennoch des Bildens zu ihrer Kunst unfähig gewesen. Offenbar sind sie auch zugleich da zur Vertheidigung der Jugend durch eine fast komisch gehaltene Darstellung des zwar gutmeinenden aber unfähigen und geistlosen Alters, und um zu zeigen wie ganz nichtig solche Vorwürfe sind, da das ganz hohe Alter, am meisten wenn es auf nichts anderes stolz zu sein hat, auch Männer von den

reifsten Jahren, wie Lysimachos es hier dem Sokrates macht, herablassend als Jünglinge zu behandeln pflegt. Bei der Wahl der übrigen Personen scheint eine allgemeine Absicht gewesen zu sein, den Vorwurf abzuwälzen, als ob sich der Platonische Sokrates nur gegen Knaben und Sophisten zu brüsten verstehe. Darum sind die Knaben zwar hier, aber stumm, und die eigentlichen Unterredner Edle von den ersten ihres Gleichen, mit denen Sokrates von demjenigen redet, was sie billig verstehen sollten, von der Tapferkeit nemlich mit Heerführern. Von welchen Laches vor anderen mag gewählt worden sein zur Verherrlichung des Sokrates als dessen Kriegsgefährte und Augenzeuge seiner Tapferkeit. Dem Nikias aber, von welchem Plutarchos sagt, er sei von Natur der Verwegenheit und den übermüthigen Hofnungen abgeneigt gewesen, und habe nur durch glükliche Erfolge im Kriege die angebohrene Furchtsamkeit bedekt, diesem ziemte es besonders die ungewöhnliche Meinung von der Tapferkeit zu vertheidigen, welche sie mehr zu einer Sache der Einsicht und des Verstandes macht. Nur die zu ausführliche Behandlung der ersten Frage über das Waffenkunststük, und die ganz artige aber doch wenig hergehörige Erzählung von dem Sichelspeere des völlig unbekannten Stesilaos ist nicht recht zu verstehen; und es möchte sich schwerlich eine andere Auskunft darüber geben lassen, als das sie ein üppiges Uebermaafs ist von jenem Scherz, welcher wie im Phaidros gesagt wird, jeder Schrift nothwendig mufs beigemischt sein.

L A C H E S.

LYSIMACHOS. MELESIAS. NIKIAS. LACHES. DIE SÖHNE DES LYSIMACHOS UND MELESIAS. SOKRATES.

178 LYSIM. Gesehen habt ihr nun, o Nikias und Laches, den Mann in ganzer Rüstung fechten; weshalb aber wir, ich und Melesias, euch genöthiget haben mit uns ihm zuzusehen, dies sagten wir gleich damals nicht, wollen es aber jezt sagen. Denn wir glauben zu euch ja freimüthig reden zu dürfen. Denn es giebt freilich welche, die einen hiermit nur auslachen; und wenn Jemand sie zu Rathe zieht, so sagen sie nicht was sie denken, sondern den Fragenden errathend reden sie etwas anderes gegen ihre Meinung. Euch aber hielten wir nicht nur tüchtig zu der Sache Beurtheilung, sondern auch, dafs nachdem ihr sie beurtheilt, ihr aufrichtig sagen werdet, was ihr denkt, und so haben wir euch mit zu unserer Berathung genommen, über das was wir euch eröfnen wollen. Worüber ich aber schon so lange so vieles vorrede, das
179 ist folgendes. Diese hier sind unsere Söhne, der da ist dessen, nach seinem Grofsvater Thukydi-

des genannt; der meinige aber hier führt ebenfalls den grofsväterlichen Namen meines Vaters, denn er heifst Aristeides. Für diese nun haben wir beschlossen so gut als möglich zu sorgen, und nicht, wie die Meisten es machen, nun sie halb erwachsen sind, sie gehn und thun zu lassen was sie wollen, sondern vielmehr nun erst recht anzufangen die möglichste Sorgfalt auf sie zu wenden. Da wir nun wissen, dafs auch ihr Söhne habt: so glauben wir, wenn irgend Jemand, werdet gewifs ihr darauf gesonnen haben, auf welche Art behandelt sie am besten gedeihen werden. Solltet ihr aber etwa nicht sehr auf diese Sache gedacht haben: so wollen wir euch ermahnen, sie nicht zu vernachläfsigen, und euch auffordern gemeinschaftlich mit uns Sorge zu tragen für die Söhne. Weshalb wir nun dieses beschlossen, o Laches und Nikias, müfst ihr hören, wenn es auch etwas ausführlicher sein sollte. Wir nämlich speisen zusammen, ich und Melesias, und unsere Knaben mit uns. Wie ich nun gleich Anfangs gesagt, wir wollen freimüthig zu euch reden. Jeder von uns nämlich hat von seinem Vater zwar viele schöne Thaten zu erzählen, theils welche sie im Kriege gethan haben, theils welche im Frieden, sowohl der Bundesgenossen Angelegenheiten verwaltend als auch der Stadt; eigne Thaten aber von sich selbst hat keiner von uns den Jünglingen zu erzählen. Deswegen also schämen wir uns vor diesen, und klagen auch unsere Väter an, dafs sie uns nachdem wir herangewachsen nach Gutdünken leben liefsen, selbst aber nur fremde Angelegenheiten verwalteten. Diesen Jünglingen aber halten wir das Beispiel vor, und sagen ihnen, dafs wenn sie sich vernachlässigen und uns nicht gehorchen, sie auch

werden unberühmt bleiben, würden sie aber Fleiſs anwenden, so könnten sie vielleicht der Namen sich werth machen, welche sie führen. Sie nun versprechen zu gehorchen, und wir denken darauf, was diese wohl lernen und üben müssen, um recht tüchtige Männer zu werden. Da hat uns also einer auch auf diese Kunst gewiesen, daſs sie es wohl einem Jünglinge anständig wäre in ganzer Rüstung fechten, und hat uns dazu diesen gerühmt, welchen ihr eben gesehen habt sich in seiner Kunst zeigen, und uns geheiſsen ihm zuzuschauen. Wir aber glaubten, wir müſsten nicht nur selbst kommen ihn zu sehen, sondern auch euch mitnehmen als Mitzuschauer zunächst, dann aber auch als Mitberather und Theilnehmer, wenn ihr wollt, an der Sorge für die Söhne. Dieses ist, weshalb wir uns mit euch zusammenthun wollten. Jezt also ist eure Sache Rath zu ertheilen, sowohl wegen dieser Kunst, ihr mögt nun meinen daſs
180 sie erlernt werden müsse oder nicht, als auch übrigens wenn ihr uns für einen jungen Mann eine Kunst anzurühmen habt oder eine Wissenschaft, so auch wegen eurer Gemeinschaft mit uns, zu sagen was ihr thun wollt.

NIK. Ich meines Theils, o Lysimachos und Melesias, lobe nicht nur eure Gesinnung, sondern bin auch bereit mit euch gemeine Sache zu machen; ich glaube aber dasselbe auch von Laches.

LACHES. Und ganz richtig glaubst du, o Nikias. Denn was Lysimachos eben sagte von seinem und des Melesias Vater, das scheint mir sehr richtig bemerkt zu sein, nicht nur über jene, sondern auch über uns, und Alle, welche die öffentlichen Geschäfte verwalten, indem Allen fast dieses begegnet, was er sagt, sowohl

was ihre Kinder betrifft als alle andere eignen Angelegenheiten, dafs diese nämlich hintangesezt und nachlässig betrieben werden. Dieses also war sehr gut gesagt, o Lysimachos; dafs du aber uns zu Mitberathern wegen der Erziehung dieser Jünglinge berufest, den Sokrates hier aber nicht berufest, darüber wundere ich mich, da er zuförderst dein Zunftgenosse ist, demnächst aber sich immer da aufhält, wo etwas von dem zu finden ist was du suchst für die Jünglinge, irgend eine anständige Wissenschaft oder Kunst.

Lysim. Wie sagst du, o Laches? Läfst Sokrates sich dergleichen irgend angelegen sein?

Lach. Allerdings, o Lysimachos.

Nik. Dieses kann auch ich bezeugen nicht minder als Laches. Denn auch mir selbst hat er nur neulich einen Mann zugeführt, als Lehrer für meinen Sohn in der Tonkunst, des Agathokles Schüler, den Damon, einen gar vortreflichen Mann in der Tonkunst nicht nur, sondern auch sonst wie brauchbar du willst zum lehrreichen Umgang für solche Jünglinge.

Lysim. Gar wenig, o Sokrates, Nikias und Laches, sind wir, die wir so alt sind, mehr bekannt mit den Jüngeren, da wir gar viel zu Hause bleiben unseres Alters wegen. Wenn also auch du, o Sohn des Sophroniskos, diesem deinem Zunftgenossen etwas gutes zu rathen hast, so rathe. Auch geziemt es dir so, da du schon vom Vater her mir befreundet bist; denn immer waren ich und dein Vater Freunde und Vertraute, und er ist eher gestorben als er einen Zwist mit mir gehabt hätte. Ueberdies kommt mir jezt eine Erinnerung von dem was diese sagen. Denn wenn die Knaben zu Hause unter einander reden, erwähnen sie oft des Sokrates

und rühmen ihn sehr, noch nie indefs habe ich sie befragt, ob sie wohl den Sohn des Sophro-
181 niskos meinen. Sagt also, ihr Kinder, ist dieses der Sokrates dessen ihr immer erwähnt?

KN. Allerdings, o Vater, ist es dieser.

LYSIM. Sehr gut, bei der Here, o Sokrates, dafs du so deinem Vater, dem treflichen Manne, Ehre bringst, schon an sich besonders aber auch weil nun das deinige auch uns eignen wird, so wie das unsrige dir.

LACH. Wahrlich, o Lysimachos, lasse ja den Mann nicht los. Ich meines Theils habe ihn auch anderswo schon gesehen nicht nur seinem Vater Ehre bringen, sondern auch seinem Vaterlande. Denn bei der Flucht vor Delion ging er mit mir zurük, und ich versichere dich, wenn die Uebrigen sich hätten so beweisen wollen, unsere Stadt wäre damals bei Ehren geblieben, und hätte nicht einen so schmählichen Sturz erlitten.

LYSIM. O Sokrates, dieses ist ein schönes Lob, welches dir jezt ertheilt wird von glaubwürdigen Männern zumal in dem, weshalb sie dich loben. Sei also versichert, dafs es mich freut dieses zu hören, deines guten Rufes wegen, und zähle mich zu denen welche dir am meisten wohlwollen. Und schon eher zwar hättest du von selbst fleifsig zu uns kommen sollen und uns zu den deinigen rechnen: nun aber von heute an, da wir einander bekannt geworden, thue ja nicht anders, sondern halte dich zu uns, und lerne auch du uns kennen und diese Jüngeren, damit auch Ihr unsere Freundschaft fortsezet. Dies thue also von selbst, und auch wir wollen dich dessen öfter wieder erinnern. Darüber aber, wovon wir anfingen, was sagt ihr? was dünkt euch? ist die Kunst den

Jünglingen ersprieſslich in der ganzen Rüstung fechten zu lernen oder nicht?

Sok. Sowohl hierin, o Lysimachos, will ich versuchen dir zu rathen, wenn ich nur kann, als auch alles Andere, wozu du mich einladest, will ich thun. Das schiklichste aber dünkt mich zu sein, daſs ich als der Jüngste von diesen und der Unerfahrenste zuerst sie höre, was sie meinen, und von ihnen lerne, wenn ich aber etwas anderes habe auſser dem von ihnen gesagten, dann erst es ihnen vortrage, und sie und dich überzeuge. Also, o Nikias, warum redest du nicht zuerst unter uns?

Nik. Nichts hindert mich, o Sokrates. Mich nämlich dünkt auch diese Kunst zu verstehen könne jungen Männern in vieler Art nüzlich sein. Denn schon deshalb, daſs sie unterdeſs nicht eine andere Beschäftigung treiben, von denen welche junge Leute zu lieben pflegen in der Muſse, sondern diese wodurch doch ihr Körper nothwendig an Stärke gewinnen muſs, ist sie gut, denn diese Leibesübung ist nicht schlechter als irgend eine andere, noch geringere Anstrengungen erfordernd; zugleich aber gehört sich für einen anständigen Mann vor allen andern diese und das Reiten. Denn auf den Kampf, worin wir ja Künstler sein sollen, und den wir wirklich zu bestehen haben, üben 182
sich doch nur die, welche sich mit diesen im Kriege zu handhabenden Werkzeugen üben. Ferner kann diese Kunst ihnen auch vortheilen in der Schlacht selbst, wenn sie in geschlossener Ordnung fechten sollen mit vielen andern. Ihr gröſster Nuzen jedoch zeigt sich erst dann, wenn die Glieder sich trennen und schon der Einzele gegen den Einzelen entweder verfolgend den sich vertheidigenden zusezen, oder

auch fliehend gegen den, der ihn angreift, sich selbst vertheidigen soll. Alsdann kann wohl nicht leicht, wer dieses versteht, von Einem bezwungen werden, vielleicht auch nicht von Mehreren, sondern dürfte überall die Oberhand haben. Ferner fodert dies auch auf zum Streben nach einer andern edlen Kunst. Denn Jeder, welcher gelernt hat in voller Bewafnung zu fechten, wird auch Verlangen tragen nach der verwandten Kunst der Schlachtordnung, und wer diese erlangt hat und sich darin hervorgethan, der wird dann gewiſs zu allem, was noch sonst dem Heerführer nöthig ist, fortschreiten. Und so ist schon offenbar, wie anständig und einem Manne höchst nüzlich zu lernen und zu üben die hieran hängenden Künste und Kenntnisse sind, zu denen diese der Anfang sein kann. Noch ein nicht Geringes aber wollen wir hinzufügen, daſs nämlich diese Kenntniſs einen Jeden im Kriege um nicht weniges dreister und tapferer als er sonst wäre machen wird. Auch das wollen wir nicht verschmähen zu sagen, obgleich es Menschen geringfügiger dünken möchte, daſs durch sie auch ein Mann in besserem Anstande sich zeigt, grade da, wo er durch seinen Anstand den Feinden noch furchtbarer erscheint. Mich also, o Lysimachos, dünkt, wie ich sage, daſs die Jünglinge dieses erlernen müssen, und auch weshalb es mich dünkt habe ich hiemit ausgesprochen. Was aber Laches etwa anderes hierüber meint, wünsche ich nun selbst auch zu hören.

LACH. Zwar ist es bedenklich, o Nikias, von welcher Kunst es auch sei, zu sagen, daſs man sie nicht lernen solle. Denn auch alles zu wissen scheint gut zu sein, und so auch dieses Fechterstük, wenn es eine Kunst ist, wie dieje-

nigen die es lehren behaupten, und eine sol-
che wie Nikias sagt muſs man lernen. Ist
es aber keine Kunst, sondern betrügen uns nur,
die es zu lehren verheiſsen, oder ist es zwar
eine Kunst, jedoch zu gar keinem ernsthaften
Gebrauch, wozu sollte man sie denn wohl ler-
nen? Ich spreche aber hierüber so in der Hin-
sicht, weil ich glaube dieses würde, wenn es
etwas wäre, den Lakedaimoniern nicht entgan-
gen sein, denen ja nichts anderes fast anliegt
im Leben, als dasjenige zu lernen und zu üben,
was gelernt und geübt ihnen Uebermacht ver-
schaffen kann über Andere im Kriege. Wäre es
ihnen aber auch entgangen, so würde doch den
Lehrern dieser Kunst eben das nicht entgangen
sein, daſs Jene am meisten unter allen Helle- 183
nen sich dieser Dinge befleiſsigen, und das wer
von ihnen deshalb geachtet wäre, auch bei den
andern desto mehr Geld gewinnen müſste, eben
wie ein Tragödiendichter der bei uns geachtet
ist. Denn gewiſs wer eine Tragödie schön ge-
dichtet zu haben glaubt, der wird nicht rund
um Attika in andern Städten herumziehend sie
zur Schau geben, sondern er kommt geradezu
hieher, und stellt sie bei uns zur Schau, wie bil-
lig. Diese Fechtkünstler aber sehe ich, daſs sie
Lakedaimon für ein unzugängliches Heiligthum
halten und es auch nicht mit der Fuſsspize be-
treten, sondern sich lieber bei allen andern zei-
gen, am liebsten aber bei denen, welche selbst
gestehen, daſs Viele ihnen überlegen sind, was
den Krieg betrifft. Ferner, o Lysimachos, bin
ich schon mit nicht gar Wenigen von diesen zu-
sammen gewesen bei der That selbst, und habe
gesehen was sie werth sind. Aber auch daraus
können wir dieses beurtheilen, daſs, recht als
müſste es so sein, niemals irgend einer von die-

sen Fechtkünstlern ein berühmter Mann gewor-
den ist im Kriege, da doch sonst überall die
berühmten aus denen herkommen, welche sich
jeder Sache besonders befleifsigen, diese aber
wie es scheint sind hierin vor allen andern sehr
unglüklich gewesen. Ja auch diesen Stesilaos,
den ihr mit mir vor einer so grofsen Volksmenge
sich zeigen gesehn habt und so vieles von sich
rühmen als er gerühmt hat, den habe ich ander-
wärts schon besser gesehen ganz der Wahrheit
nach, wo er sich wahrhaft zeigte, aber eben
nicht gern. Als nämlich das Schiff, auf welchem
er sich befand, mit einem Frachtschiff zusam-
menstiefs, so focht er mit einem Sichelspeer,
einem sonderlichen Gewehr, wie auch er son-
derlich war vor den Uebrigen. Sonst nun ver-
dient wohl nichts von dem Manne erzählt zu
werden, doch aber diese Erfindung mit der Si-
chel an dem Speer wie sie ablief. Indem er
nämlich damit herumfocht fafste er irgendwo
an dem Takelzeug des Schiffes, und blieb hän-
gen. Nun zog Stesilaos daran um ihn loszuma-
chen und konnte nicht. Die Schiffe aber gin-
gen einander vorbei. Anfangs nun lief er längs
dem Schiffe seinen Speer festhaltend ihm nach,
als aber jenes Schiff schon vorüber war vor dem
seinigen und ihn nun mitzog, weil er seinen
Speer halten wollte, so liefs er den Speer all-
mählig nach durch die Hand, bis er nur noch
die äufserste Spize am untern Ende hielt. Da
war nun grofs Gelächter und Geklatsch unter de-
nen auf dem Frachtschiff schon über diese Stel-
181 lung, hernach aber als ihm einer einen Stein
vor die Füfse auf das Verdek warf, und er den
Speer losliefs, dann konnten auch die auf dem
Kriegsschiffe das Lachen nicht mehr halten, als
sie an dem Frachtschiffe hängen sahen jenen Si-
chelspeer.

chelspeer. Vielleicht also kann zwar dennoch etwas an der Sache sein, wie auch Nikias sagt, was ich aber daran gefunden habe war nicht besser als dieses. Wie ich also schon anfangs sagte, hat er so wenigen Nuzen wenn es eine Kunst ist, oder ist es gar keine, und sie geben es nur dafür aus: so ist es wohl nicht der Mühe werth es zu lernen. Daher nun dünkt mich, wenn ein Feiger glaubte dieses verstehen zu müssen und sich dadurch dreist machen liefse, so würde nur um so offenbarer werden was für einer er war; wenn aber ein Tapferer der würde, von allen Menschen beobachtet, auch wenn er nur um ein Weniges fehlte, grofsen Tadel davon tragen; denn neiderwekkend ist es sich einer solchen Wissenschaft zu rühmen. So dafs wer nicht, ich weifs nicht wie sehr, sich auszeichnet vor Andern in der Tapferkeit, unmöglich vermeiden kann lächerlich zu werden, wenn er sich dafür ausgiebt diese Wissenschaft zu besizen. Solche Bewandnifs dünkt es mich zu haben, o Lysimachos, mit dem Bestreben um diese Kunst. Du mufst aber, wie ich dir gleich sagte, auch den Sokrates hier nicht loslassen, sondern ihn bitten Rath mitzutheilen, was ihn dünkt von der vorliegenden Sache.

LYSIM. Darum bitte ich dich allerdings, o Sokrates; zumal unsere Berathung mir gleichsam noch eines Schiedsrichters zu bedürfen scheint. Denn wenn diese beiden übereinstimmten, so würde es dessen weniger bedürfen; nun aber, wie du siehst, Laches für die entgegengesezte Seite gestimmt hat als Nikias, so ist es sehr dienlich auch dich noch zu hören, welchem von den Männern du beistimmst.

SOK. Wie also, o Lysimachos? welches

von beiden die Meisten unter uns billigen, das willst du annehmen?

LYSIM. Wie sollte es einer denn auch wohl anders machen, o Sokrates?

SOK. Würdest auch du, o Melesias, es so machen? Und wenn von Kampfspielen in Beziehung auf deinen Sohn die Frage wäre, auf welches er sich üben sollte, würdest du den Mehresten von uns glauben, oder dem der von einem guten Lehrer in Leibesübungen unterrichtet wäre, und sie eingeübt hätte.

MELES. Diesem wohl natürlich, o Sokrates.

SOK. Dem würdest du wohl mehr glauben als uns allen Vieren?

MELES. Vielleicht wohl.

SOK. Denn nach der Kenntnifs der Sache meine ich mufs entschieden werden, nicht nach der Zahl, was gut soll entschieden werden.

MELES. Wie sollte man nicht?

SOK. Also auch jezt müssen wir zuerst dieses untersuchen, ob einer von uns kunstverstän-
185 dig ist in dem worüber wir Rath pflegen, oder nicht, und ist es einer, alsdann diesem folgen, wäre es auch nur Einer, die Andern aber lassen; ist es aber keiner, dann einen andern suchen. Oder glaubt ihr, du und Lysimachos, jezt nur eine Kleinigkeit zu wagen und nicht vielmehr dasjenige was das gröfste ist unter allem eurigen? Denn je nachdem die Söhne tüchtig gerathen oder im Gegentheil, wird auch das ganze Hauswesen des Vaters so verwaltet werden, wie die Söhne gerathen sind.

MELES. Sehr richtig gesprochen.

SOK. Viele Vorsicht mufs also hiebei gebraucht werden.

MELES. Allerdings.

SOK. Wie also würden wir was ich eben

sagte untersuchen, wenn wir beurtheilen wollten, wer von uns im Wettkampfe der kunstverständigste wäre? Nicht wer es gelernt und geübt hat? und wer auch tüchtige Lehrer gehabt hat in eben dieser Kunst?

MELES. So scheint es mir wenigstens.

SOK. Nicht auch noch eher, was denn das eigentlich ist, worin wir nach Lehrern fragen?

MELES. Wie meinst du dieses?

SOK. So wird es vielleicht deutlicher werden. Es dünkt mich nicht, daſs wir uns anfänglich darüber verständiget haben, was es eigentlich ist, worüber wir berathschlagen und untersuchen, wer von uns darin kunstverständig ist und dazu gute Lehrer gehabt hat, und wer nicht.

NIK. Ist denn nicht, o Sokrates, die Frage von dem Fechten in ganzer Rüstung, ob die jungen Männer es lernen sollen oder nicht?

SOK. Allerdings freilich, o Nikias; aber wenn einer wegen eines Mittels für die Augen überlegt, ob er es aufstreichen soll oder nicht, glaubst du seine Berathschlagung betreffe dann die Arznei oder die Augen?

NIK. Die Augen.

SOK. Also auch wenn Jemand überlegt, ob er dem Pferde den Zaum anlegen soll oder nicht, und wann, dann berathschlagt er wohl über das Pferd und nicht über den Zaum?

NIK. Gewiſs.

SOK. Also mit einem Worte, wenn Jemand etwas eines Anderen wegen überlegt, so betrifft seine Berathung dasjenige, um deswillen er es überlegte, nicht das, was er um des andern willen suchte.

NIK. Nothwendig.

SOK. Also müssen wir auch in Absicht des

Rathgebers untersuchen, ob er kunstverständig ist in der Behandlung dessen, um deswillen wir unsere Untersuchung anstellten.

NIK. Freilich wohl.

SOK. Und nicht wahr, jezt sagen wir, dafs wir, ob eine Kunst soll gelernt werden, überlegen, um der Seele der Jünglinge willen.

NIK. Ja.

SOK. Ob also Jemand von uns kunstverständig ist in Behandlung der Seele, und geschikt diese gut zu behandeln, und darin gute Lehrer gehabt hat, das müssen wir untersuchen.

LACH. Wie doch, o Sokrates? Hast du noch nie solche gesehen, welche ohne Lehrer kunstreicher geworden sind in manchen Dingen, als mit Lehrern?

SOK. Wohl habe ich, o Laches, denen du
aber gewifs nicht würdest trauen wollen, wenn
sie behaupten gute Künstler zu sein, wofern sie
186 dir nicht ein Werk ihrer Kunst zu zeigen haben,
das gut gearbeitet ist, und wohl mehr als eins.

NIK. Darin hast du sehr Recht.

SOK. Auch wir also, o Laches und Nikias, müssen da Lysimachos und Melesias uns zur Berathung ihrer Söhne wegen gerufen haben, deren Seelen sie so trefflich als möglich zu bilden bestrebt sind, ihnen die Lehrer zeigen, welche wir gehabt, welche selbst zuerst tüchtige Männer gewesen und vieler jungen Männer Seelen gut gebildet, hernach auch uns so gelehrt haben; oder wenn einer von uns sagte, einen Lehrer habe er zwar nicht gehabt, so müfste doch auch dieser seine Werke anführen können, und zeigen, welche Athener oder Fremde, Knechte oder Freie durch ihn eingeständlich sind gut geworden. Wenn aber nichts hiervon sich bei uns findet: so müssen wir diese heifsen Andere

zu suchen, nicht aber an befreundeter Männer Söhnen die Gefahr wagen sie zu verderben und so den härtesten Vorwurf uns zuziehen von denen die uns so nahe sind. Ich nun, o Lysimachos und Melesias, erkläre zuerst was mich betrifft, daſs ich keinen Lehrer hierin gehabt habe, wiewohl ich der Sache nachtrachte schon seit meiner Jugend. Allein ich habe nicht den Sophisten ihren Lohn zu bezahlen, welche doch allein verhieſsen im Stande zu sein mich zu einem treflichen und edlen Manne zu machen; selbst aber die Kunst zu erfinden bin ich noch unvermögend für jezo. Wenn aber Nikias oder Laches sie erfunden haben oder gelernt, will ich mich nicht wundern, denn sowohl an Gelde sind sie vermögender als ich, so daſs sie sie von Andern können erlernt haben, als auch zugleich älter um sie schon erfunden zu haben. Deshalb dünken sie mich wohl tüchtig zu sein einen Menschen zu bilden, sonst würden sie auch nicht so dreist etwas behauptet haben von den Uebungen, welche einem Jünglinge nüzlich sind oder schädlich, wenn sie nicht sich selbst vertrauten, daſs sie es genugsam verständen. Im Uebrigen also glaube ich ihnen, nur daſs sie verschiedener Meinung sind, wundert mich. Dieses bitte ich dich daher meinerseits, o Lysimachos, so wie eben Laches dir zuredete mich nicht loszulassen sondern zu fragen, so ermahne ich nun dich, doch ja den Laches nicht loszulassen noch auch den Nikias, sondern frage sie und sprich zu ihnen: Sokrates behauptet daſs er nichts von der Sache versteht, und nicht tüchtig ist zu entscheiden welcher von euch das Richtige sage, denn er selbst sei weder Erfinder noch Ausgelernter in irgend etwas hieher gehörigem. Ihr aber, o Laches und Nikias, sagt

uns doch Jeder, wer der gröfste Meister ist in der Erziehung der Jünglinge, mit dem ihr umgegangen seid, und ob ihr, was ihr wifst, erlernt habt oder selbst erfunden, und wenn erlernt,
187 wer eines Jeden Lehrer gewesen ist und welche sonst noch Künstler derselben Art sind, damit wenn ihr nicht Mufse habt vor den Angelegenheiten der Stadt wir zu Jenen gehen können, und sie durch Geschenke oder Bitten oder beides überreden sich unserer und eurer Söhne anzunehmen, damit diese nicht schlecht gerathend ihren Voreltern Schande bringen. Wenn ihr aber selbst Erfinder hierin seid, so zeigt uns Beweise, welche Andere ihr schon durch eure Sorgfalt habt zu Edlen und Guten gemacht. Denn wollt ihr etwa jezt erst anfangen zu erziehen, so möget ihr wohl erwägen, dafs ihr nicht am Karier den Versuch macht, sondern an den Söhnen und an eurer Freunde Kindern, damit es euch nicht nach jenem Sprüchwort ergehe vom Töpfer, der beim Fasse anfängt. Saget also, was hievon bei euch zutrifft und zu finden ist, und was nicht. Dieses, o Lysimachos, erforsche von ihnen und lafs die Männer nicht los.

Lysim. Sehr wahr, ihr Männer, dünkt mich Sokrates gesprochen zu haben. Ob aber ihr Willens seid euch hierüber fragen zu lassen und Rede zu stehen, das müfst ihr selbst beurtheilen, o Nikias und Laches. Denn mir und dem Melesias würde es offenbar erfreulich sein, wenn ihr Alles, was Sokrates fragt, ordentlich durchgehen wolltet. Fing doch von Anfang meine Rede damit an, dafs wir deshalb euch zur Rathschlagung berufen hätten, weil wir glaubten ihr würdet euch dieses haben angelegen sein lassen, wie zu vermuthen war nicht nur an sich schon, sondern noch mehr, weil eure Söhne beinahe

dasselbe Alter haben wie die unsrigen zur Erziehung. Wofern ihr also nicht etwas dagegen habt, so sprecht und überlegt gemeinschaftlich mit dem Sokrates gegenseitig euch anhörend und antwortend. Denn auch darin hat er recht gesprochen, daſs wir jezt über das gröſste berathschlagen unter allem Unsrigen. Seht also zu, ob ihr glaubt so thun zu müssen.

Nik. O Lysimachos, ich sehe wohl daſs du in der That den Sokrates nur von seinem Vater her kennst, mit ihm selbst aber nicht umgegangen bist, auſser als er noch ein Knabe war, wenn er da etwa unter den Zunftgenossen seinen Vater begleitend dir in die Nähe gekommen, sei es im Tempel oder bei einer andern Versammlung der Zunft; seitdem er aber älter geworden hast du den Mann noch gar nicht angetroffen, das ist offenbar.

Lysim. Wie so doch, o Nikias?

Nik. Du scheinst gar nicht zu wissen, daſs wer der Rede des Sokrates nahe genug kommt, und sich mit ihm einläſst ins Gespräch, unvermeidlich, wenn er auch von etwas ganz anderem zuerst angefangen hat zu reden, von diesem so lange ohne Ruhe herumgeführt wird, bis er ihn da hat, daſs er Rede stehen muſs über sich selbst, auf welche Weise er jezt lebt, und auf welche er das vorige Leben gelebt hat; wenn ihn aber
Sokrates da hat, daſs er ihn dann gewiſs nicht 188
eher herausläſst, bis er dies Alles gut und gründlich untersucht hat. Ich nun bin schon mit ihm bekannt, und weiſs daſs man dieses nothwendig von ihm leiden muſs; ja auch daſs es mir selbst begegnen wird weiſs ich sehr wohl. Denn gern, o Lysimachos, lasse ich mich ein mit dem Manne, und halte es nicht für etwas übles daran erinnert zu werden, wo wir etwa nicht schön

gehandelt haben oder noch handeln; sondern für nothwendig, daſs derjenige vorsichtiger werden muſs für sein nachheriges Leben, der dieses nicht scheut, sondern es wünscht nach des Solons Wort, und gern lernen will so lange er lebt, nicht aber meint, daſs das Alter ihm schon von selbst den Verstand mitbringen werde. Mir also ist es weder ungewohnt noch ungewünscht vom Sokrates geprüft zu werden, vielmehr schon lange wuſste ich es beinahe, daſs von den Knaben nicht die Rede sein würde, wenn Sokrates zugegen wäre, sondern von uns selbst. Wie gesagt also, an meinem Theil hindert nichts, daſs wir uns mit dem Sokrates unterreden, wie er es selbst will; den Laches aber befrage wie er hierüber gesonnen ist.

LACH. Sehr einfach, o Nikias, ist meine Weise in Absicht solcher Reden, oder wenn du willst nicht einfach sondern zwiefach; denn ich könnte einem scheinen ein Freund davon zu sein, und auch wiederum ein Feind. Wenn ich nämlich über die Tugend oder über irgend eine Art der Weisheit einen Mann reden höre, der wirklich ein Mann ist und der Reden werth welche er spricht, dann freue ich mich über die Maaſsen zugleich den Redenden und seine Reden betrachtend, wie beide zusammen gehören und stimmen; und ein solcher scheint mir eigentlich ein musikalischer Mann zu sein der den schönsten Einklang gestimmt, nicht die Leier oder sonst ein Werkzeug des Spiels, sondern wahrhaft zu leben sich gestimmt sein eignes Leben zusammenklingend mit den Worten die Werke, ächt dorisch, nicht jonisch, auch glaube ich nicht phrygisch oder lydisch, sondern nach jener einzigen ächt hellenischen Tonart. Ein solcher also macht mich erfreut, wenn er nur

den Mund öfnet, so dafs ich Jedem als ein Freund der Reden erscheine, so gern nehme ich von ihm an was er redet. Wer aber hiervon das Gegentheil thut, der ist mir nur um so mehr zuwider, je besser er mir zu reden scheint, und macht dafs ich als ein Redefeind erscheine. Von des Sokrates Reden nun habe ich noch keine Erfahrung, sondern zuerst habe ich wie es scheint seine Thaten erproben gesollt; und in denen habe ich ihn wohl würdig befunden auch Schönes zu reden mit aller Freimüthigkeit. Ward ihm nun auch dieses, so freue ich mich mit ihm und möchte gern von einem solchen geprüft werden und es mich nicht verdriefsen lassen zu lernen. Sondern auch ich stimme dem Solon bei, 189
nur noch mit einem Zusaz, ich wünsche nämlich alt zu werden vieles noch lernend, jedoch nur von Guten. Denn dieses mag er mir nachgeben, dafs auch der Lehrer selbst ein guter sei, damit ich nicht ungelehrig erscheine ungern lernend. Ob aber der Lehrende jünger ist, oder noch keinen Ruf hat, oder was er von dieser Art sonst an sich hat, das soll mich nicht kümmern. Dir also, o Sokrates, erbiete ich mich, dafs du mich sowohl belehrest als prüfest worin du willst, und auch wiederum lernen was ich weifs. So stehest du bei mir seit jenem Tage, an welchem du mit mir die Gefahr bestanden, und einen Beweis deiner Tugend gegeben hast, wie ihn derjenige geben mufs der ihn recht geben will. Sage also was du Lust hast und rechne unser Alter dabei für nichts.

SOK. Euch, scheint es, werden wir nicht beschuldigen können, dafs ihr eures Theils nicht bereit gewesen wäret mit zu berathschlagen und mit zu untersuchen.

LYSIM. Nun also beruht die Sache auf uns,

o Sokrates, denn dich rechne ich für einen der unsrigen. So untersuche nun an meiner Statt zum Besten der Jünglinge, was wir von diesen Männern zu erforschen haben, und pflege Rath mit ihnen im Gespräch. Denn ich vergesse schon Alters wegen gar vieles, was ich im Sinn gehabt hatte zu fragen, und so auch was ich gehört habe; kommen aber gar andere Reden zwischen ein, so behalte ich fast nichts mehr. Ihr also redet und handelt allein dasjenige ab unter euch, was wir euch vorgelegt haben; ich aber will zuhören, und nachdem ich gehört mit dem Melesias dasjenige thun, was euch gut dünkt.

Sok. Wir werden wohl, o Nikias und Laches, dem Lysimachos und Melesias gehorchen müssen. Was wir nun so eben uns vorsezten zu untersuchen, wer nämlich unsere Lehrer gewesen sind in dieser Kunst, oder welche Andere wir schon besser gemacht haben, auch darüber uns selbst zu prüfen wäre gewiſs nicht übel; aber ich glaube die folgende Untersuchung wird uns zu demselbigen Ziele führen, und fängt eher fast noch etwas höher hinauf an. Wenn wir nämlich von irgend etwas wissen, daſs es einem andern einwohnend dieses besser macht dem es einwohnt, und zugleich im Stande sind zu bewirken, daſs es jenem einwohne: so kennen wir doch offenbar eben dieses, worüber wir Rath geben sollen, wie Jemand es am leichtesten und besten erwerben könne. Vielleicht indeſs versteht ihr noch nicht was ich meine, so aber werdet ihr es besser verstehen. Wenn wir wissen,
190 das Sehen, den Augen einwohnend, mache die besser denen es einwohnt, und zugleich vermögen zu bewirken, daſs es den Augen einwohne: so kennen wir doch offenbar das Sehen selbst,

was es ist, über welches wir Rath geben sollen, wie Jemand es am leichtesten und besten erwerben möge. Denn wenn wir auch dieses nicht einmal wüfsten, was das Sehen ist oder das Hören, so hat es gute Wege, dafs wir taugliche Rathgeber und Aerzte sein könnten für Augen und Ohren, auf welche Weise Jemand Gehör und Gesicht am besten erlangen könnte.

Lach. Richtig ist, was du sagst, o Sokrates.

Sok. Haben nun nicht, o Laches, auch jezt diese beiden uns zur Berathung gerufen, auf welche Weise wohl den Seelen ihrer Söhne Tugend beigebracht werden und sie besser machen möge?

Lach. Freilich.

Sok. Mufs also nicht dieses wenigstens sich bei uns finden, dafs wir wissen was die Tugend ist? Denn wenn wir etwa ganz und gar nicht wüfsten von der Tugend, was sie eigentlich ist, wie könnten wir wohl Jemanden Rath darüber ertheilen, auf welche Weise er sie am besten erwerben möge?

Lach. Wir könnten es ganz und gar nicht, wie mich wenigstens dünkt, o Sokrates.

Sok. Behaupten wir also, o Laches, dafs wir wissen, was sie ist?

Lach. Freilich wollen wir das.

Sok. Wovon wir aber wissen, davon müssen wir doch auch sagen können was es ist?

Lach. Wie sollten wir nicht.

Sok. Lafs uns aber nicht, o Bester, nach der ganzen Tugend sogleich fragen, denn vielleicht wäre dies Geschäft zu grofs, sondern von einem Theile derselben zuerst sehen, ob wir tüchtig sind ihn zu verstehen, so wird uns wahrscheinlich die Untersuchung leichter sein.

LACH. Wohl, o Sokrates, laſs es uns so machen, wie du willst.

SOK. Welchen also sollen wir wählen von den Theilen der Tugend? Oder nicht wahr den gewiſs, auf welchen diese Kunst des Fechtens abzuzwekken scheint? und das scheint sie doch den Leuten auf die Tapferkeit?

LACH. Allerdings so scheint es ihnen.

SOK. Dieses also wollen wir zuerst versuchen zu erklären was die Tapferkeit ist; dann aber nach diesem auch überlegen, auf welche Art sie den Jünglingen beizubringen wäre, so weit es nämlich möglich ist sie durch Uebung und Unterricht beizubringen. Also versuche nun, wie ich sage, zu beschreiben was die Tapferkeit ist.

LACH. Dieses, o Sokrates, ist beim Zeus nicht schwer zu sagen. Denn wenn Jemand pflegt in Reihe und Glied Stand haltend die Feinde abzuwehren und nicht zu fliehen, so wisse daſs ein solcher tapfer ist.

SOK. Sehr wohl zwar gesprochen, o Laches; vielleicht aber bin ich, weil ich mich nicht deutlich erklärt, Schuld daran, daſs du nicht dasjenige geantwortet hast, was ich im Sinne hatte bei meiner Frage, sondern etwas anderes.

LACH. Wie meinst du dieses, o Sokrates?

SOK. Ich will es dir erklären, wenn ich es nur werde im Stande sein. Tapfer freilich ist
191 auch der, den du beschreibst, der im Gliede Stand haltend gegen die Feinde ficht.

LACH. So wenigstens behaupte ich.

SOK. Ich gewiſs auch. Aber was ist doch der, welcher fliehend gegen die Feinde ficht, und nicht Stand haltend?

LACH. Wie doch fliehend?

Sok. Wie ja von den Skythen gesagt wird, dafs sie nicht minder fliehend als verfolgend den Feind bekriegen. Und auch Homeros, indem er irgendwo die Pferde des Aeneias lobt, sagt: Dort zu sprengen und dort, verständen sie, in Verfolgungen und in Entfliehung. Ja auch den Aeneias selbst lobt er in dieser Hinsicht dafs er sich auf die Furcht verstände, und nennt ihn Meister des Schrekkens.

Lach. Und das sehr richtig, o Sokrates, denn er spricht von Wagen, und so auch du meinst das von den Skythen in Beziehung auf die Reuter; denn die Reuter bei ihnen fechten so, das Fufsvolk der Hellenen aber so wie ich sage.

Sok. Ausgenommen doch wohl, o Laches, das der Lakedaimonier; denn von diesem wird erzählt, als es bei Plataiai auf die Schildträger gestofsen, habe es nicht Stand haltend fechten gewollt, sondern sei geflohen, nachdem aber die Reihen der Perser sich getrennt, habe es umkehrend wie Reuter gefochten, und dadurch in jener Schlacht gesiegt.

Lach. Richtig.

Sok. Das ist nun eben was ich meinte, ich wäre Schuld daran, dafs du nicht recht geantwortet hast, weil ich dich nicht recht gefragt habe; denn ich wollte nicht nur erfahren, welches die Tapfern im Fufsvolke wären, sondern auch in der Reuterei, und in Allem was zum Kriege gehört; und nicht nur die im Kriege, sondern auch die Tapfern in den Gefahren zur See, ferner auch die, welche in Krankheiten und in Armuth und in der Staatsverwaltung tapfer sind, ja noch mehr nicht nur die gegen den Schmerz tapfer sind und gegen die Furcht, sondern auch die gegen Begierden und Lust

stark sind zu fechten, und sowohl Stand haltend als umwendend. Denn es sind doch Einige, o Laches, auch in diesen Dingen tapfer?

LACH. Gar sehr, o Sokrates.

SOK. Tapfer also sind alle diese, aber Einige beweisen in der Lust, Einige in der Unlust, Einige in der Begierde, Einige in der Furcht ihre Tapferkeit: Andere aber dagegen, meine ich, Feigheit eben hierin?

LACH. Allerdings.

SOK. Was ist wohl jede von diesen? darnach fragte ich. Noch einmal also versuche zuerst die Tapferkeit zu erklären, was doch seiend sie in allem diesem dasselbige ist. Oder verstehst du noch nicht, was ich meine?

LACH. Noch nicht recht.

SOK. Ich meine es so, als wenn ich fragte, was wohl die Geschwindigkeit ist, was sie nämlich sowohl im Laufen ist, als in der Musik, im
192 Reden, im Lernen und in vielen andern Dingen, und fast haben wir sie ja in allem wovon nur der Mühe lohnt zu reden sowohl in den Verrichtungen der Hände als der Füſse, des Mundes und der Stimme oder auch des Verstandes. Oder meinst du nicht auch so?

LACH. Allerdings.

SOK. Wenn nun Jemand mich fragte, wie erklärst du dieses, o Sokrates, was du in allen Dingen Geschwindigkeit nennst, so würde ich sagen, daſs ich die in kurzer Zeit vieles vollbringende Kraft Geschwindigkeit nenne, sowohl in der Stimme als im Lauf und in allen andern Dingen.

LACH. Sehr gut wäre dieses erklärt.

SOK. Versuche also auch du, o Laches, so die Tapferkeit zu erklären, welche Kraft wohl seiend dieselbe in der Lust und Unlust und allen

andern Dingen, worin wir sagten, dafs sie statt habe, sie Tapferkeit genannt wird.

LACH. So dünkt sie mich denn eine gewisse Beharrlichkeit der Seele zu sein, wenn ich doch das in allem sich findende von der Tapferkeit sagen soll.

SOK. Das mufst du allerdings, wenn wir uns die Frage wirklich beantworten wollen. Dieses ist mir indefs deutlich, dafs doch nicht jede Beharrlichkeit, glaube ich, dir als Tapferkeit erscheint. Ich schliefse es aber hieraus, das nämlich weifs ich doch, dafs du die Tapferkeit unter die vortreflichen Dinge rechnest.

LACH. Davon halte dich überzeugt, unter die allervortreflichsten.

SOK. Also ist die Beharrlichkeit mit Verstand wohl gut und vortreflich?

LACH. Allerdings.

SOK. Wie aber die mit Unverstand? ist diese nicht im Gegensaz von jener schädlich und verderblich?

LACH. Ja.

SOK. Vortreflich also, wolltest du behaupten, wäre was so schädlich ist und verderblich?

LACH. Keineswegs wäre das recht, o Sokrates.

SOK. Also wirst du auch nicht zugeben, dafs eine solche Beharrlichkeit Tapferkeit ist, da sie ja nicht vortreflich ist, die Tapferkeit aber etwas vortrefliches.

LACH. Richtig.

SOK. Die verständige Beharrlichkeit also wäre nach deiner Rede Tapferkeit?

LACH. So sieht es aus.

SOK. Lafs uns also sehen, ist es die in etwas gewissem, oder die in allen Dingen verständige, sie seien grofs oder klein. Wie wenn

Jemand im Geldausgeben verständig beharrte, wohl wissend, dafs er durch das Ausgeben gewinnen wird, möchtest du diesen tapfer nennen?

LACH. Beim Zeus, ich nicht.

SOK. Wie aber wenn ein Arzt, den sein Sohn oder sonst ein mit der Lungenentzündung behafteter bäte, er solle ihm zu essen oder zu trinken geben, sich doch nicht erweichen liefse, sondern auf der Weigerung beharrte?

193 LACH. Keinesweges, auch nicht diese.

SOK. Aber einen im Kriege beharrlichen und zum Streite Muth behaltenden, welcher es verständig berechnete, weil er wüfste, dafs nicht nur Andere ihm zu Hülfe kommen werden; sondern auch, dafs er gegen Wenigere und Schlechtere zu fechten hat, als die zu denen er selbst gehört, und überdies noch mehr durch seinen Standort begünstiget ist, würdest du diesen mit solcher Kenntnifs und solchen Hülfsmitteln beharrenden für tapferer erklären, oder den der in dem entgegenstehenden Heere noch Lust hätte Stand zu halten und auszudauern?

LACH. Mich dünkt den im entgegenstehenden Lager, o Sokrates.

SOK. Aber dessen Beharrlichkeit ist ja doch unverständiger als die des Andern.

LACH. Das ist wahr.

SOK. Und wirst du wohl den mit der Reitkunst in einem Reutergefecht aushaltenden weniger für tapfer erklären als den ohne diese Kunst?

LACH. Mich wenigstens dünkt es so.

SOK. Also auch den der mit der Fertigkeit des Schleuderns oder des Bogenschiefsens oder irgend einer andern beharrt?

LACH. Freilich.

SOK. Und welche in den Brunnen springen

gen und im Untertauchen auszuharren denken, oder in sonst etwas dergleichen, wiewohl sie in der Sache nicht stark sind, die, behauptest du, wären tapferer als die, welche stark darin sind?

LACH. Was sollte Einer denn anders behaupten, o Sokrates?

SOK. Nichts, wenn er es wirklich so meint.

LACH. Aber ich meine es freilich so.

SOK. Doch aber, o Laches, gefährden sich diese und beharren unverständiger als die dasselbe mit der Kunst thun.

LACH. So scheinen sie.

SOK. Und hatte sich nicht die unverständige Kühnheit und Beharrung in dem vorigen als schlecht und verderblich gezeigt?

LACH. Freilich wohl.

SOK. Die Tapferkeit aber waren wir übereingekommen sei etwas vortrefliches?

LACH. Darin waren wir übereingekommen.

SOK. Nun aber behaupten wir wieder, jenes schlechte, die unverständige Beharrung, sei Tapferkeit?

LACH. Das behaupteten wir offenbar.

SOK. Dünkt dich also, dafs wir etwas richtiges sagen?

LACH. Beim Zeus, o Sokrates, mich nicht.

SOK. Wir beide sind also wohl nicht, deiner Rede zufolge, dorisch gestimmt, ich und du, o Laches; die Thaten nemlich sind uns nicht im Einklang mit den Reden. Denn in den Thaten möchte Einer wohl sagen, wie es scheint, dafs wir die Tapferkeit besäfsen, in den Reden aber glaube ich wohl nicht, wenn er jezt unser Gespräch hörte.

LACH. Sehr wahr ist dieses.

SOK. Wie also? dünkt es dich gut zu sein, dafs es so um uns steht?

LACH. Auch nicht im geringsten.

SOK. Willst du also, dafs wir dem, was wir behauptem, wenigstens so weit gehorchen?

LACH. Wie weit doch, und welchem?

SOK. Der Behauptung, welche zu behar-
194 ren befiehlt. Wenn du nämlich willst, so wollen auch wir der Untersuchung Stand halten und beharren, damit doch grade die Tapferkeit uns nicht auslache, dafs wir sie nicht tapfer suchen, wenn doch vielleicht eben die Beharrung Tapferkeit ist.

LACH. Ich wenigstens bin bereit, o Sokrates, nicht eher abzulassen, ob schon ich ungewohnt bin solcher Reden. Aber es hat mich ordentlich ein Eifer ergriffen über das gesagte, und ich bin ganz unwillig, wie ich, was ich in Gedanken habe, so gar nicht im Stande bin zu sagen. Denn in Gedanken glaube ich es doch zu haben, was die Tapferkeit ist; ich weifs aber nicht, wie sie mir jezt entgangen ist, dafs ich sie nicht ergreifen konnte in der Rede, und heraussagen, was sie ist.

SOK. Nicht so, Lieber, der gute Jäger mufs nachsezen und nicht ablassen?

LACH. Auf alle Weise freilich.

SOK. Willst du also, dafs wir auch den Nikias hier herbeirufen zur Jagd, ob er etwa mehr ausrichten kann als wir?

LACH. Ich will es wohl; warum sollte ich nicht?

SOK. Hieher also, Nikias! Guten Freunden, die eine stürmische Fahrt haben in der Untersuchung und nicht vorwärts können, komm zu Hülfe, wenn du etwas vermagst. Denn unser Thun siehst du wie es nichts fördert. Sage

du also, was du glaubst daſs die Tapferkeit sei, um dadurch sowohl uns aus der Verlegenheit zu erlösen, als auch dir selbst, was du im Sinne hast durch die Rede noch fester zu begründen.

NIK. Ihr dünkt mich also schon lange, o Sokrates, die Tapferkeit nicht recht bestimmt zu haben. Denn was ich dich sonst schon sehr richtig habe sagen gehört, das wendet ihr nicht an.

SOK. Was doch, o Nikias?

NIK. Oft habe ich dich sagen gehört, darin wäre Jeder von uns gut, worin er klug ist, worin aber dumm, darin auch schlecht.

SOK. Wahr ist, beim Zeus, was du sagst, o Nikias.

NIK. Also wenn der Tapfere gut ist, ist er offenbar auch klug?

SOK. Hast du gehört, o Laches?

LACH. Ich habe wohl, nur verstehe ich eben nicht sehr was er meint.

SOK. Ich aber glaube es zu verstehen, nämlich mich dünkt der Mann zu meinen, die Tapferkeit sei irgend eine Klugheit.

LACH. Was doch für eine Klugheit, o Sokrates!

SOK. Willst du das nicht von diesem lieber erfragen?

LACH. Das thue ich.

SOK. So komm denn, o Nikias, und sage ihm, was doch für eine Klugheit die Tapferkeit sein soll, nach deiner Rede. Denn die des Flötenbläsers ist sie doch nicht?

NIK. Keinesweges.

SOK. Auch nicht dessen, der die Lyra spielt?

NIK. Eben so wenig.

SOK. Also was für eine Erkenntnifs ist sie denn und wovon?

LACH. Ganz recht fragst du ihn das, o Sokrates, und er sage also was für eine er behauptet, dafs sie sei.

NIK. Diese, o Laches, die Erkenntnifs des gefährlichen und des unbedenklichen im Kriege sowohl als in allen andern Dingen.

195 LACH. Was für ungereimte Dinge er redet, o Sokrates!

SOK. Weshalb meinst du denn das, o Laches?

LACH. Weshalb? Klugheit ist doch wohl etwas ganz anderes als Tapferkeit!

SOK. Nein, meint eben Nikias.

LACH. Freilich meint er nein, und eben das ist verwirrt geredet.

SOK. So lafs uns ihn belehren aber nicht schmähen.

NIK. Freilich nicht. Aber Laches dünkt mich nur zu wünschen, dafs ich mich auch als einen zeigen möchte der Nichts sagt, weil er sich eben als einen solchen gezeigt hat.

LACH. Allerdings, o Nikias, und ich will wenigstens versuchen, es zu beweisen; denn du sagst auch Nichts. Nämlich gleich in Krankheiten, erkennen da nicht die Aerzte das gefährliche? oder scheinen dir die Tapfern es zu erkennen? oder nennst du die Aerzte tapfer?

NIK. Keinesweges.

LACH. Auch wohl nicht die Landwirthe glaube ich; wiewohl das im Akkerbau furchtbare grade diese erkennen, und so auch alle Gewerbtreibende erkennen jeder in seiner Kunst das gefährliche und das unbedenkliche; aber keinesweges sind sie deshalb tapfer.

SOK. Was dünkt dich Laches zu sagen, o Nikias? Es sieht doch aus als sagte er etwas.

NIK. Er sagt auch wohl etwas, aber nur nichts Richtiges.

SOK. Wie so?

NIK. Weil er meint die Aerzte wüſsten noch etwas mehr von den Kranken, als daſs sie sagen können, was ihnen gesund ist und ungesund; in der That aber wissen sie nur dieses. Ob aber Einem eben dieses gefährlich ist, das Gesundsein mehr als das Kranksein, glaubst du, o Laches, daſs dies die Aerzte wissen? Oder meinst du nicht, daſs es Vielen besser ist von der Krankheit nicht aufzukommen als aufzukommen? Hierüber erkläre dich, behauptest du, daſs es für Alle besser ist zu leben, und nicht für Viele besser zu sterben?

LACH. Ich dieses leztere.

NIK. Welchen also das Sterben dienlich ist, glaubst du daſs denen dasselbe gefährlich ist, als welchen das Leben?

LACH. Nicht ich.

NIK. Und dieses zu erkennen schreibst du den Aerzten zu? oder irgend einem der ein anderes Geschäft treibt, auſser dem, der sich auf das gefährliche und unbedenkliche versteht, und welchen eben ich tapfer nenne?

SOK. Merkst du nun, o Laches, was er meint?

LACH. O ja, daſs er nämlich die Wahrsager tapfer nennt. Denn welcher Andere kann wissen wem besser ist zu leben oder zu sterben? Du selbst aber, o Nikias, welches behauptest du, daſs du ein Wahrsager bist? oder weder ein Wahrsager noch auch tapfer?

NIK. Wie denn? meinst du nun wieder dem Wahrsager komme zu das gefährliche zu erkennen und das unbedenkliche?



LACH. Das meine ich. Wem sonst?

NIK. Dem weit mehr, welchen ich meine, o Bester. Denn der Wahrsager soll nur die Zeichen dessen erkennen, was geschehen wird, ob einem Tod oder Krankheit oder Verlust des Vermögens bevorsteht, ob Siegen oder Besiegtwerden im Kriege oder in jedem andern Kampf.
196 Was aber einem besser ist von diesen Dingen zu erfahren oder nicht zu erfahren, wie sollte das mehr dem Wahrsager zu beurtheilen zukommen als Jedem Andern sonst?

LACH. Nein diesen kann ich nicht begreifen, o Sokrates, was er sagen will. Denn weder ist es der Wahrsager noch der Arzt, noch stellt er sonst einen auf, den er für tapfer erklärt, wo er nicht etwa nur irgend einen Gott dafür erklärt. Mir nun scheint nur Nikias nicht ehrlich gestehen zu wollen, daſs er Nichts gesagt hat, sondern er windet sich hin und her, um seine Verlegenheit zu verbergen. Das aber hätten wir auch vorher gekonnt, ich und du, uns so winden, wenn wir gestrebt hätten nicht das Ansehn zu haben, daſs wir uns selbst widersprächen. Wenn nun unsere Reden vor Gericht wären, so hätte er vielleicht nicht ganz unrecht es so zu machen; nun aber, weshalb sollte wohl einer in solchem Zusammensein sich unnüzerweise mit leeren Worten schmükken!

SOK. Das dünkt auch mich zu nichts zu führen, o Laches. Aber laſs uns sehen, ob nicht Nikias wirklich glaubt etwas zu sagen, und nicht bloſs um zu streiten dieses vorträgt? Laſs uns daher ihn noch genauer ausforschen, was er wohl meint; und wenn sich zeigt, daſs etwas Richtiges darin liegt, so wollen wir es ihm zugestehen, wo aber nicht, so wollen wir ihn belehren.

LACH. Forsche du also weiter, Sokrates, wenn du willst; denn ich habe, denk ich, schon genug ausgeforscht.

SOK. Nichts hindert mich, denn die Nachforschung wird gemeinschaftlich sein für mich sowohl als dich.

LACH. Allerdings.

SOK. Sage mir also, o Nikias, oder vielmehr uns, denn ich und Laches haben gemeinschaftliche Sache, die Tapferkeit, sagst du, wäre die Erkenntnifs des gefährlichen und des unbedenklichen.

NIK. Das sage ich.

SOK. Und dieses wäre nicht Jedermanns Sache zu erkennen, da ja weder der Arzt noch der Wahrsager es wissen soll, also auch nicht tapfer sein, wenn er nicht jene Erkenntnifs besonders erlangt hat. Meintest du es nicht so?

NIK. So allerdings.

SOK. Nach dem Sprüchwort also wird in der That nicht jedes Schwein dieses wissen, noch auch tapfer sein.

NIK. Nein wie ich denke.

SOK. Offenbar also, o Nikias, wirst du auch von dem krommyonischen Schwein nicht glauben es sei tapfer gewesen. Und das sage ich nicht scherzend, sondern ich meine, es ist nothwendig für den, der dieses behauptet, keinem Thiere Tapferkeit zuzugestehen oder zuzugeben, irgend ein Thier sei so weise; dafs was wenige Menschen wissen, weil es schwer einzusehen ist, dieses dennoch ein Löwe oder Tiger oder Eber wissen könne; sondern vielmehr, dafs Löwe und Hirsch, Stier und Affe, was Tapferkeit betrifft, gleicher Natur sind, mufs derjenige behaupten, der die Tapferkeit so erklärt, wie du sie erklärst.

197 LACH. Bei den Göttern, und sehr richtig ist, was du sagst, und beantworte uns doch dieses nach der Wahrheit, o Nikias, ob du behauptest weiser als wir wären diese Thiere, denen wir alle zugestehen, dafs sie tapfer sind, oder ob du allen widersprechend wagest, sie auch nicht tapfer zu nennen?

NIK. Niemals, o Laches, werde ich weder ein Thier noch sonst ein Wesen tapfer nennen, was nur aus Unwissenheit das gefährliche nicht fürchtet, sondern furchtlos und thöricht nenne ich es. Oder meinst du, ich nenne auch alle Kinder tapfer, welche sich aus Unwissenheit vor nichts fürchten. Sondern ich meine, furchtlos und tapfer ist nicht dasselbe. Denn Tapferkeit und Vorsicht findet sich nur bei sehr Wenigen, denke ich; Verwegenheit aber und Kühnheit und furchtloses Wesen mit Unvorsichtigkeit bei gar vielen Männern sowohl als Frauen und Kindern und Thieren. Das also, was du mit den Meisten tapfer nennst, nenne ich nur kühn, tapfer aber nur, was verständig ist in der Art wie ich sagte.

LACH. Nun sieh nur, o Sokrates, wie schön dieser sich selbst, seiner Meinung nach, durch seine Erklärung schmükt, denen aber Alle zugestehen dafs sie tapfer sind, die untersteht er sich dieser Ehre zu berauben.

NIK. Ganz und gar nicht, o Laches! sei gutes Muthes; denn ich behaupte eben, dafs du klug bist, und Lamachos wohl auch, weil ihr ja tapfer seid und noch verschiedene andere Athener.

LACH. Ich werde nichts hierauf sagen, obschon ich könnte, damit du nicht etwa sagen mögest, ich wäre ein rechter Aixoneer.

SOK. Sage auch nur ja nichts, o Laches.

Denn mich dünkt, du merkst noch gar nicht, daſs Nikias diese Weisheit von unserem Freunde Damon überkommen hat; Damon aber ist sehr genau bekannt mit dem Prodikos, welcher dafür gilt am besten unter allen Sophisten solche Wörter zu unterscheiden.

Lach. Ja wohl, o Sokrates, ziemt es auch besser einem Sophisten sich mit solchen Dingen zu rühmen, als einem Manne, den die Stadt werth achtet ihr vorzustehen.

Sok. Das aber ziemt sich doch auch, du Stolzer, daſs der, dem das gröſste anvertraut wird, auch die gröſste Weisheit besize. Mich dünkt daher, es verdient wohl näher erwogen zu werden, worauf doch Nikias eigentlich geht bei seiner Erklärung dieses Wortes der Tapferkeit.

Lach. So untersuche du es denn selbst, o Sokrates.

Sok. Das will ich so eben thun, o Bester. Glaube jedoch nicht, daſs ich dich losgeben werde aus der Gemeinschaft der Rede, sondern merke wohl auf und erwäge mit was gesagt wird.

Lach. Das soll geschehen sofern du es nöthig findest.

Sok. So finde ich es allerdings. Du aber, Nikias, sage uns noch einmal von Anfang an. Du weiſst doch, daſs wir im Anfang unsers Gesprächs nach der Tapferkeit fragten, als nach einem Theile der Tugend?

Nik. Sehr gut. 198

Sok. Also auch du hast dieses so beantwortet als einen Theil, so daſs es noch andere Theile giebt, welche insgesammt Tugend genannt werden.

Nik. Wie sonst?

SOK. Meinst auch du wohl dieselben die ich meine? Ich nenne nämlich aufser der Tapferkeit auch noch die Besonnenheit, und die Gerechtigkeit und einige Andere dergleichen. Nicht auch du?

NIK. Allerdings.

SOK. Halt also; denn hierüber wären wir einig, aber wegen des furchtbaren und des unbedenklichen, lafs uns zusehen, damit nicht etwa du darunter etwas Anderes verstehst und wir wieder etwas anderes. Was nun wir darunter verstehen, wollen wir dir anzeigen, wenn aber du nicht einig damit bist, wirst du uns davon belehren. Wir nämlich halten das für gefährlich was Furcht macht, für unbedenklich aber das, was keine Furcht macht, Furcht aber machen weder die vergangenen Uebel noch die gegenwärtigen, sondern die, welche erwartet werden; denn Furcht ist die Erwartung eines bevorstehenden Uebels. Oder dünkt es eben so nicht auch dich, o Laches?

LACH. Gar sehr eben so, o Sokrates.

SOK. Das unsrige also, o Nikias, hörst du, dafs wir sagen: künftige Uebel wären das gefährliche, das unbedenkliche aber wäre dasjenige Zukünftige was entweder nicht übel ist, oder gut. Du aber, erklärst du dich eben so oder anders hierüber?

NIK. Eben so ich.

SOK. Und die Erkenntnifs hievon nennst du Tapferkeit?

NIK. Ganz recht.

SOK. Nun lafs uns auch noch das dritte sehn, ob du darin gleicher Meinung bist mit uns.

NIK. Was doch ist dieses?

SOK. Ich will es dir sagen. Es dünkte

nämlich mich und diesen, dafs wovon immer es eine Erkenntnifs giebt, davon gebe es nicht eine eigne für das was geschehen ist zu wissen wie es geschah, und wieder eine eigne für das was geschieht, wie es geschieht, und noch eine andere wie das am besten wirklich werden und geschehen könnte was noch nicht geworden ist, sondern eine und dieselbe. Zum Beispiel was die Gesundheit anbetrifft übersieht für alle Zeiten keine andere als die Arzneikunst, die Eine ist, das geschehende sowohl als das geschehene, und das was geschehen wird wie es geschehen wird. Und gegen das was aus der Erde wächst, verhält sich die Kunst der Landwirthschaft eben so. Und gar was den Krieg betrifft könnt ihr selbst bezeugen, dafs die Kriegskunst am besten nicht nur das übrige bedenkt, sondern auch das was geschehen wird, und dafs sie auch der Kunst des Wahrsagers nicht glaubt dienen sondern befehlen zu müssen, weil sie nämlich besser versteht was in Beziehung auf den Krieg geschieht und geschehen wird. Eben so verordnet auch das Gesez, dafs nicht der Wahrsager dem Heerführer 199
befehle, sondern der Heerführer dem Wahrsager. Wollen wir dies behaupten, o Laches?

Lach. Wir wollen.

Sok. Wie aber du, o Nikias? stimmst du uns bei, dafs in Beziehung auf dieselben Dinge auch dieselbe Erkenntnifs sowohl das was sein wird als auch das werdende und gewordene verstehe?

Nik. Ich stimme ein, denn es dünkt mich so, o Sokrates.

Sok. Also, o Bester, auch die Tapferkeit ist die Erkenntnifs des gefährlichen und des unbedenklichen, wie du behauptest. Nicht wahr?

Nik. Ja.

SOK. Das gefährliche aber und das unbedenkliche war uns auch einstimmig dieses das künftige Gute, jenes das künftige Uebel.

NIK. Ganz recht.

SOK. Und daſs es nur eine und dieselbe Erkenntniſs gebe für einerlei Dinge, sie mögen nun künftig sein oder sich sonst wie verhalten?

NIK. So ist es.

SOK. Nicht also allein des gefährlichen und des unbedenklichen Erkenntniſs ist die Tapferkeit. Denn nicht nur auf die künftigen Güter und Uebel versteht sie sich, sondern auch auf die, welche da sind und gewesen sind, und wie sie sich immer verhalten mögen, eben wie die übrigen Erkenntnisse.

NIK. So sieht es aus.

SOK. Also etwa ein Drittheil der Tapferkeit, o Nikias, hast du uns angegeben in deiner Antwort, da wir doch nach der ganzen Tapferkeit fragten was sie sei. Und auch jezt wie es scheint ist nach deiner Rede die Erkenntniſs nicht nur des gefährlichen und unbedenklichen, sondern überhaupt die Erkenntniſs aller Güter und Uebel, wie sich auch jedes verhalte, würde, wie jezt wieder deine Rede lautet, Tapferkeit sein. So wieder umzuändern, o Nikias, oder wie meinst du?

NIK. Ich denke so, o Sokrates.

SOK. Dünkt dich denn aber, du Wunderbarer, dem noch irgend etwas von der Tugend zu fehlen, welcher Erkenntniſs hätte von allen Gütern in jeder Art, wie sie entstehen und entstehen werden und entstanden sind, und eben so auch von den Uebeln? Und derjenige glaubst du bedürfe noch irgend Besonnenheit oder Gerechtigkeit oder Frömmigkeit, welchem allein

schon eigen ist gegen Götter sowohl als Menschen das gefährliche zu vermeiden und das nicht solche und das gute ins Werk zu richten, und der also weifs sich recht gegen sie zu verhalten?

Nik. Dies scheint mir etwas gesagt zu sein, o Sokrates.

Sok. Nicht also ein Theil der Tugend wäre das jezt von dir beschriebene, sondern die gesammte Tugend?

Nik. So sieht es aus.

Sok. Wir aber behaupteten doch die Tapferkeit wäre nur einer von den Theilen der Tugend.

Nik. Das behaupteten wir freilich.

Sok. Das jezt beschriebene aber erscheint nicht so.

Nik. Es sieht nicht so aus.

Sok. Wir haben also nicht gefunden, o Nikias, was die Tapferkeit ist?

Nik. Wir scheinen nicht.

Lach. Ich aber, o lieber Nikias, glaubte gewifs du werdest sie finden, da du mich so weit
übersahest als ich dem Sokrates antwortete. Gar 200
grofse Hofnung hatte ich gewifs, dafs vermittelst der Weisheit vom Damon her du sie finden würdest.

Nik. Wahrlich schön, o Laches, dafs du das für gar nichts mehr rechnest, dafs du selbst dich eben gezeigt hast als ein von der Tapferkeit nichts wissender, sondern nur, ob auch ich ebenfalls als ein solcher erscheinen werde, darauf siehst du, und machst dir nun nichts mehr daraus wie es scheint, wenn nur mit mir, nichts zu wissen von dem, wovon doch einem Manne der sich etwas zu sein dünkt Erkennt-

nifs zu haben geziemt. Du also scheinst mir recht das menschliche zu thun, nicht auf dich selbst zu sehn, sondern nur auf die Andern. Ich aber glaube über dasjenige wovon die Rede war schon jezt mich ganz erträglich erklärt zu haben, und sollte etwas darin noch nicht hinlänglich erklärt sein, es noch in der Folge zu berichtigen mit dem Damon sowohl, den du auslachen zu dürfen glaubst ohne ihn doch jemals gesehen zu haben, als auch mit Anderen. Und wenn ich es recht werde begründet haben will ich es auch dich lehren und es dir nicht vorenthalten, denn du dünkst mich noch gar sehr des Lernens zu bedürfen.

LACH. Du freilich bist sehr klug, Nikias. Dennoch aber gebe ich dem Lysimachos hier und dem Melesias den Rath nach dir und mir, was die Erziehung der Jünglinge betrifft, nicht weiter zu fragen, sondern nur den Sokrates hier, wie ich auch gleich anfangs sagte, ja nicht loszulassen. Denn wenn meine Söhne schon das Alter dazu hätten, würde ich dasselbige auch thun.

NIK. Dagegen wende auch ich nichts ein, wenn nämlich Sokrates sich der jungen Leute annehmen will, dafs sie ja keinen Andern suchen sollen. Wie auch ich den Nikeratos am liebsten ihm übergeben möchte wenn er nur wollte; allein er empfiehlt mir jedesmal Andere, wenn ich ihm davon erwähne, selbst aber will er nicht. Sieh du also zu, o Lysimachos, ob dir Sokrates besser gehorchen wird.

LYSIM. Das sollte er wohl billig, o Nikias. Denn auch ich möchte ihm gern vieles thun, was ich nicht eben vielen Andern thun würde. Was sagst du also, o Sokrates? Wirst du ge-

horchen, und mit zu dem Besserwerden der Jünglinge helfen?

Sok. Das wäre ja wohl arg, o Lysimachos, irgend Jemanden nicht helfen zu wollen zu seinem Besserwerden. Wenn also in unsern jezigen Gesprächen ich mich gezeigt hätte als einen Kundigen, diese beiden aber sich als Unkundige, dann möchte es billig sein mich vorzüglich zu diesem Geschäfte zu berufen; nun wir aber Alle auf gleiche Weise in Verlegenheit gewesen sind, wie könnte wohl Jemand Einen von uns besonders vorziehn? Mir meines Theils dünkt das Keinem zu gebühren. Sondern da die Sache sich so verhält, so erwäget ob dies euch ein guter Rath dünkt, den ich geben will. Ich nämlich sage: Ihr Männer, denn keine aus-
zubringende Rede ist es, wir müssen alle ge- 201
meinschaftlich zuerst für uns selbst den besten Lehrer suchen den wir bekommen können, denn wir bedürfen seiner, dann aber auch für die jungen Männer, und weder Geld dabei schonen noch sonst etwas. Es aber dabei bewenden zu lassen, wie es jezt mit uns bewandt ist, das rathe ich nicht. Sollte uns aber Jemand auslachen wollen, daſs wir so alt schon noch Lehrer besuchen wollen: so dünkt mich müssen wir uns mit dem Homeros schüzen, welcher gesagt hat: Nicht gut sei Scham dem darbenden Manne. Auch wir also wollen es gut sein lassen wenn einer etwas sagt, und gemeinschaftlich für uns und für die Jünglinge Sorge tragen.

Lysim. Mir meines Theils gefällt, o Sokrates, was du sagst; und ich will so viel ich der älteste bin, so viel auch der bereitwilligste sein mit den jungen Leuten zugleich zu lernen.

Das aber thue mir, komme morgen früh zu mir zu Hause und verfehle es ja nicht, damit wir weiter Rath pflegen können über eben diese Sache. Für jezt aber müssen wir auseinander gehn.

SOK. Ja das werde ich thun, o Lysimachos, und morgen früh zu dir kommen, so Gott will.

ANMER-

ANMERKUNGEN.

ZUM PHAIDROS.

Wegen alles dessen, was theils die Leseart, vorzüglich aber die grammatische Interpretation betrifft, verweise ich den sprachkundigen Leser im Allgemeinen für diesen Dialog, so wie für den Lysis und Charmides, auf *Platonis Dialogi quatuor, Lysis, Charmides, Hippias Major, Phaedrus. Annotatione perpetua illustravit Lud. Fr. Heindorf, Berol., e libr. Nauck, MDCCCII.*, welche vor Augen zu haben von Jedem gefordert werden kann, der von der Uebersezung des Platon über solche Gegenstände Auskunft verlangte. Daher auch dem Kenner nicht erst gerühmt werden darf, wieviel vorstehende Uebersezung jenem Werke des leider zu früh entrükten Freundes verdanke, und wie oft sie ohne dasselbe im Finstern würde getappt haben. Auch in den wenigen Fällen, wo ich einer andern von ihm gekannten Leseart den Vorzug gegeben, werden die Leser gröſstentheils die Gründe, die mir, wenn auch nicht ihm, überwiegend schienen, in seinem Commentar antreffen, und es war mir daher erlaubt möglichst kurz zu sein. Nächstdem muſs ich für manche Aenderungen in der zweiten Auflage auf den Bekkerschen Text und den mir freundschaftlich mitgetheilten Apparat im voraus verweisen, und auch diesem gründlichen Freunde für viel freundliche Belehrung dankbar sein.

S. 80. Z. 31. vielerlei Vorstellungsarten. Ich mufs dem hier gesagten treu bleiben, auch nach dem was Boeckh (Heid. Jahrb. I, 1.) beigebracht. Weder kann ich die Uebereinstimmung mit dem Philolaos so anerkennen, noch an die Aechtheit der philolaischen Fragmente so fest glauben. Doch dieses kann nur an einem andern Orte ausgeführt werden.

S. 81. Z. 31. nicht zu viel suchen darf. Herr Ast freilich in seinem Commentar hat dies sehr genau construirt. Doch mir ist das zu tiefsinnig, wie das poetische Leben oben zwar von aller realen Darstellung des wahren und schönen entfernt ist, unten aber die vierte Art des realen Lebens bildet, und so dem politischen und gymnastischen coordinirt erscheint. Dann weifs ich auch nicht was für eine höhere Bildung des wahren und schönen dem χρηματιστικός zukommt als dem γεωργικός. Und so mögen sich dann Andere dieser Weisheit erfreuen.

S. 83. Z. 9. in den Spaziergängen. So durfte ich hier wohl übersezen, da die δρόμοι nicht nur zum eigentlichen gymnastischen Rennen für Knaben und Jünglinge eingerichtet waren, sondern auch zum Lustwandeln für Bejahrtere. AKUMENOS, ein berühmter Arzt. LYSIAS wohnte im Peiräeus, dem Hafen, der von der Stadt unterschieden war. Im folgenden ist die Morychia ein einzelnes Haus von einem Morychos benannt, demselben wahrscheinlich, den die alte Komödie als bekannten Schlemmer durchzieht.

S. 84. Z. 17. wie Herodikos. Von diesem Herodikos, dem Selymbrier, wird in dem Protagoras des Platon gesagt, er stamme ursprünglich aus Megara ab, mit welchem Umstande vielleicht diese Gewohnheit zusammenhängt und fast auf ein troziges Exil deutet.

S. 90. Z. 30. sich brüsten werden. Unnöthig scheint mir meine früher vorgeschlagene Verbesserung ἐπαρθῆναι τῷ λέγειν. Doch wen zu hart dünkt, was die Uebersezung jezt wörtlicher wiedergiebt, der lese mit einer Handschrift bei Bekker ἐπαρθῆναι καὶ λέγειν.

S. 91. Z. 36. übersehen zu werden. Ich will die Heindorfische Vermuthung nicht mehr verbürgen, daſs hier σε zu verstehen sei. Zu unbeschränkt scheint dann das zweite gesagt; denn der Liebling hat nicht gewiſs von allen seinen Gesellschaftern Nuzen, der ältere begünstigte Freund wird aber gewiſs von allen unterstüzt die nur durch ihn sind zugelassen worden. Wunderlicher scheint mir fast das bald folgende αὐτοῖς, welches auch die Uebersezung vorher überging.

S. 93. Z. 14. Andere. Die vielen Handschriften bei Bekker welche τοῖς ἄλλοις lesen erzwingen wohl diese Uebersezung, wiewohl etwas unbequem vor dem einzelnen Beispiel das καὶ μὲν δὴ καὶ eintritt, wenn dasselbe hier schon im allgemeinen gesagt war.

Ebend. Z. 26. Sondern es ist gleicherweise. Der einen Handschrift, welche bei Bekker ἴσον liest, habe ich nicht widerstanden das an dieser Stelle besonders schwache ἴσως aufzuopfern, vielleicht mehr dem Lysias zu Liebe als dem Platon.

S. 94. Z. 18. recht überlegt. Die Autoritäten auf welche der Bekkersche Text λόγῳ λαμβάνοντι sich gründet sind so stark, daſs die Uebersezung sich ihnen nicht entziehen durfte.

S. 95. Z. 17. auf das Rednerische. Dies nemlich ist weder das Richtige, noch der grammatische und musikalische Theil, sondern das scheinbare und überredende in den Gedanken und ihrer Zusammenstellung, wovon unten hauptsächlich die Rede

ist. Es ist eine steigernde Geringschäzung. Das Richtige hatte er schon gar nicht erwartet; das rednerische suchte er, fand es aber nicht, und es blieben nur die wohlgedrehten Worte übrig.

S. 96. Z. 30. wie die neun Archonten. Sie verpflichteten sich eidlich, nichts gesez- und verfassungswidriges während ihrer Verwaltung zu unternehmen; wofern sie aber dessen überführt würden, dem Apollon ihre Statue von Gold in dem delphischen Tempel zu weihen, sich zur Strafe und den Athenern zum Heil, um ihnen den Gott günstig zu machen.

S. 97. Z. 25. in Olympia stehen. Dort gab es eine solche Statue des Zeus als Weihgeschenk der Söhne des Kypselos, welches sie, aus Korinth vertrieben, gelobt hatten, falls sie zurükkehren und das vorige Ansehn wieder erlangen würden. *σφυρήλατος κολοσσός* nennt sie ein Epigramm Anal. III. p. 189. — Ebend. Z. 32. hat der Scholiast des Ruhnkenius wohl recht, daſs das hellenische Sprüchwort nur die Wiederkehr derselben Stellung bedeutet, die nicht immer eine Blöſse sein darf. Man sehe nur *de rep.* 544. *b.* Hier aber war der für den besondern Fall sehr annähernde deutsche Ausdruck zu verführerisch. Bei der gewöhnlichen Leseart muſs man das Ganze passiv nehmen: du kommst mir so, daſs du von mir gefaſst werden kannst; liest man ἐλήλυθυ, wie mehrere Handschriften bei Bekker, so ist es activ, ich komme so, daſs ich dich eben so fassen kann.

S. 99. Z. 12. nach dem langhalsigen Geschlecht. Bei dieser schwierigen Stelle, deren eigentlicher Sinn vielleicht nicht mehr mit Gewiſsheit zu bestimmen ist, hat weniger eine feste Ueberzeugung als der Reiz der leichteren Uebertragbarkeit für die an sich nicht sehr wahrscheinliche Auslegung entschieden, der ich gefolgt bin und bei der freilich an die

Stelle des Praedicates λίγειαι das auch Theokritos den Musen beilegt etwas anderes mufste gesezt werden, aber doch etwas für beide Hypothesen die Sokrates vorträgt gleich brauchbares zu finden war. Der Scholiast nämlich erklärt, das γένος μουσικὸν τὸ Λιγύων von einem ligurischen Volke, welches so gesangliebend gewesen, dafs selbst in der Schlacht nicht das ganze Heer gefochten, sondern ein Theil desselben nur gesungen habe, eine Sage, in der vielleicht eine Nachricht von dem ersten Gebrauch der Tonkunst im Kriege verborgen liegt. Uebrigens mufs ich hier wie öfter den Leser der gelehrtere Belehrung sucht auf Heindorfs Anmerkung verweisen, welche auszuschreiben ich in solchen Fällen für überflüssig halte. Auch darüber, welche besondere Art, wie doch die Worte εἶδος ᾠδῆς anzuzeigen scheinen, des Gesanges λίγεια genannt wird, bekenne ich meine Unwissenheit.

S. 100. Z. 17. zwei herrschende und führende Triebe. Die Freiheit, welche ich mir hier mit den Worten ἰδέα und δόξα genommen, indem ich jenes Trieb und dieses Gesinnung übersezt, bedarf vielleicht einer Vertheidigung. Nicht sowohl der, dafs es unsere Ohren zu sehr verlezt hätte, wenn die Begierde eine Idee und das vernünftige Wollen eine Meinung wäre genannt worden; sondern der, dafs ich durch eine solche dem Anschein nach wörtlichere Uebertragung den Sinn des Platon ungleich mehr verfälscht hätte, und auf die Verschmelzung des theoretischen und praktischen in seinem Sprachgebrauch einen Nachdruk gelegt, den sie in der Ursprache gar nicht hat. In ἰδέα liegt hier nichts als die Allgemeinheit, und so ist eine ἰδέα ἄρχουσα καὶ ἄγουσα, durch welche Worte eben jenes Allgemeine in das Begehrungsvermögen gesezt wird, allerdings ein Trieb. Eben so wird durch δόξα vornämlich [illegible] zum Grunde

liegen eines Urtheils ausgedrükt. Uebereinstimmend hiemit erklärt diese Stelle *Plutarchos Amat. II, 746. d.* folgendermaſsen τοῦ Πλάτωνος ἐν ἑκάστῳ δύο ἀπολειποντος πράξεων ἀρχάς; wonach man sagen konnte δύο ἰδέα ἄρχοντε καὶ ἄγοντε wäre soviel als δύο εἴδη τοῦ ἄρχοντος καὶ ἄγοντος. Vielleicht ist indeſs die Wahl dieser Ausdrükke, so wie des ἐπίκτητος — Plutarchos citirt ἐπείσακτος — nach dem Standpunkte des Lysias zu erklären, aus welchem Sokrates diese Rede hält.

S. 101. Z. 19. von ihrem Gegenstande dem Leibe. In der Ursprache machen ἔρως und ῥώμη, Liebe und Stärke, das Wortspiel, um deswillen das vorige von der mächtigen Verstärkung allein da steht. Da es in demselben Sinne nicht wiedergegeben, unmöglich aber die Stelle leer gelassen werden konnte, so war wohl das Beste, einen Dichter der Unsrigen nachzuahmen. S. Gedichte von A. W. Schlegel, S. 205. Ich habe mich übrigens auf die eine Stelle bei Dionysius die Veränderung zu gründen, die man bei Heindorf in der Anmerkung findet, und welche vorher in die Uebersezung aufgenommen war, jezt um so mehr gescheut als auch die von Bekker verglichenen Handschriften keine Spur davon zeigen. Dagegen habe ich aus diesen die Leseart ἀγωγῇ aufgenommen, welche uns von dem lästigen doppelten Nominativ befreit.

Ebend. Z. 29. von den Nymphen ergriffen. Das Wort νυμφόληπτος bezeichnete einen gelinden Wahnsinn.

S. 106. Z. 7. Nun die Scherbe anders gefallen ist. Eine von einem Kinderspiel hergenommene Redensart. Die Knaben theilten sich in zwei gleiche Haufen einander gegenüber, und zwischen beiden saſs einer mit einer oben weiſs und unten schwarz gefärbten Scherbe. Diese warf er, und je

nachdem die weiſse Seite oben lag oder die schwarze, muſste der Haufe gegen Morgen oder der gegen Abend auf den anderen Jagd machen. Daher nach Suidas und dem Scholiasten die Redensart von plözlichem Entschluſs, aber wohl nicht bloſs zur Flucht, gebraucht wird. Auch läſst sich denken, sie gehe mehr auf schnelle und zufällig scheinende Veränderung des Entschlusses.

Ebend. Z. 27. gleichwie Wölfe das Lamm. Nicht unwahrscheinlich ist, daſs dieser Vers vom Platon selbst herrührt. Denn theils pflegt er, wenn er einen Dichter anführt, dies auf irgend eine Art anzudeuten; theils könnte uns Sokrates, mit einem fremden Verse endigend, nicht füglich an seine Weissagung nach dem Eingang der Rede erinnern.

S. 107. Z. 23. Göttlich bist du, was Reden betrifft. Diese Stelle sollten diejenigen nicht übersehen haben, welche den Phaidros für ein späteres Werk halten. Denn sie könnte gar wohl als eine Anspielung was den Phaidros betrifft auf das Gastmahl, und was den Simmias auf den Phaidon gedeutet werden. Man sieht aber doch aus diesem sehr scheinbaren Beispiel, wie nöthig Vorsichtigkeit ist bei solchen Auslegungen. Offenbar genug ist es wohl nur ein ironisches Lob welches der selbstdenkende und erfindende Schüler den mehr aufnehmenden Mitschülern ertheilt als groſsen Fragern und Hörern.

Ebend. Z. 37. das mich immer abhält. Noch immer nicht mit recht groſsem Vertrauen habe ich diese vorher verworfenen Worte jezt aufgenommen, denen man auch im deutschen das überflüssige und schiefe anfühlen möge.

S. 108. Z. 30. und die Liebe etwas göttliches. Leichter möchte es vielleicht manchem scheinen, wenn ich ohne Einschiebung übersezt hätte:

wenn also Eros ein Gott oder etwas göttliches ist: so kann ja die Liebe nichts böses sein; allein jenes schliefst sich näher an, was die Bildung des Gedankens betrifft.

S. 109. Z. 6. Stesichoros aber. Offenbar soll hier ein Vorzug des Stesichoros vor dem Homeros angedeutet werden; eben so auch vielleicht in dem μουσικὸς doppelsinnig etwas liegen, was Platon dem Homeros abspricht. Vielleicht also hier schon die erste Spur des Vorzuges, den er der lyrischen Dichtkunst einräumte vor der epischen. Stesichoros soll übrigens in dieser verlorenen Palinodie gedichtet haben, es sei nur ein Schattenbild der Helene nach Troja gekommen, ein Mythos, den hernach Euripides in seiner Tragödie benuzt hat.

Ebend. Z. 16. als er. Mir gefällt zu sehr die Leseart, wiewohl nur einer Handschrift ἐκείνου. Homeros ist schon so weit unter den Stesichoros gestellt, dafs nun wohl nicht wieder beide können zusammengefafst werden.

S. 110. Z. 4. den Seegeschmack. Nur indem ich mich zu dieser Uebersezung entschlofs, konnte im Deutschen erinnert werden an die Verbindung zwischen ἁλμυρὸς und ἐν ναύταις τεθραμμένοι.

S. 111. Z. 17. Wahnsagekunst. Dem Sinne nach ist dieses erste Buchstabenspiel dem in der Ursprache getreu nachgebildet. Nur ist in der Sprache des Platon die Ableitung wirklich ächt, so dafs selbst der Vorwurf, das τ habe durch Neuerung erst μανικὴ in μαντικὴ verwandelt, ungegründet ist, und nur den allgemeinen Mangel an Sprachkunde zu den Zeiten des Platon beurkunden hilft. Vielleicht aber hielt er selbst seine Ableitung für eben so falsch als die deutsche wirklich ist. Wenigstens könnte man dies daraus schliefsen, dafs er so unbefangen die zweite Ab-

leitung der οἰωνιστική aus οἴησις, νοῦς und ἱστορία, die auch nicht den mindesten Schein für sich hat, neben jene stellt. Dieses zweite Spiel konnte nicht treu wiedergegeben werden, und es blieb nichts übrig, als sich an das einzige recht übliche Synonym vom Wahrsagen zu halten. Wenn nur dabei der scheinbare Uebelstand hätte vermieden werden können, daſs nämlich bei den Hellenen wirklich die μαντική etwas höheres war als die οἰωνιστική, wir hingegen mit Weiſssagen einen edleren Nebenbegriff verbinden als mit Wahrsagen. Scheinbar indeſs ist es nur, weil doch wohl Weiſs in Weiſssagen nicht weise ist, sondern nur gewiſs, wenn nicht gar vielleicht nur der Gegensaz der weiſsen Kunst von der schwarzen.

Ebend. Z. 37. von Krankheiten. Entscheiden mag ich hier nicht über die Leseart, aber nahe genug für die Uebersezung kommt gewiſs der Wahrheit Heindorfs Vermuthung in seiner Anmerkung zu dieser Stelle.

S. 112. Z. 37. Zuerst nun muſs etc. Seele wird zwar bei uns in Beziehung auf die Gottheit nicht gesagt; indeſs erlaubte die Natur der Sache nicht, das Wort Geist zu gebrauchen, und noch weniger wollte ich mit den Worten wechseln, woraus immer etwas Spielendes entsteht. Im Allgemeinen von dem Werthe dieses Beweises, und wie ihn Platon betrachtet, zu reden, wird vielleicht an einem andern Orte Gelegenheit sein. Hier nur soviel, daſs man Unrecht thun würde, in dieser ganzen Theorie von der Seele schon die dem Platon erst späterhin eigene Verbindung anaxagorischer und pythagorischer Gedanken zu suchen. Daſs zunächst die Vorstellung des Platon von der Seele als der selbstbewegenden Kraft nicht rein anaxagorisch ist, kann jeder aus dem Aristoteles *Phys. VIII.*, 5. fg., und *de Anima I*, 2 u. 3, hinlänglich

abnehmen, wiewohl Aristoteles auch hier vom Platon meistens nur verdekt redet, und wo er ausführlich wird, sich nur auf den Timaios einläfst, ohne des Phaidros oder der Geseze besonders zu erwähnen. Und eben so wenig dürfte das folgende pythagorisch sein; sondern auf die Dichtung von dem überhimmlischen Orte möchte den Platon zunächst das System des Parmenides gebracht haben; wenigstens bemerkt man eine auffallende Analogie mit dem, was wir von seinem νοητὸν und δοξαστὸν mehr ahnden können als wissen. Das übrige möchte wohl nur aus den Mysterien zu erklären sein, wenn gleich Aristoteles den Gedanken, dafs jedwede Seele in jedweden Körper wandern könne, pythagorische Fabeln nennt. Denn bei dem auffallenden Bestreben des Platon in diesem Gespräch, seine Belesenheit zu zeigen, ist der Gedanke fast unvermeidlich, dafs er um diese Zeit pythagorische Schriften noch gar nicht kannte, und wahrscheinlich, weil er sich sonst hier tiefer müfste eingelassen haben, auch die des Anaxagoras nur oberflächlich *). Wie denn überhaupt dieser erste Versuch in der Transcendental-Philosophie, wiewohl er den Keim der meisten platonischen Ideen enthält, weder ausgebreitete Kenntnisse voraussezt, noch die Hand des Meisters verräth. — In dem Beweise der Unsterblichkeit ist unser Text an mehreren Stellen verdächtig, und die zwiefache Uebersezung des Cicero *de*

*) Pythagoristen, von exoterischen Schülern abstammend, vermuthe ich, sind früher nach Athen gekommen als eigentlich pythagoreische Bücher; eine fast nothwendige Vermuthung, welche Boeckh in seiner Kritik meiner Ansicht scheint übersehen zu haben. Dafs aber κοσμεῖν und διακοσμεῖν dem Anaxagoras eigenthümlich gewesen möchte ich auch Valkenaern, dessen Stärke grade hier nicht liegt, nicht nachsagen.

rep. VI. und *Tusc. I.* 23. hilft eben nicht sehr heraus. Bei der Stelle S. 113. Z. 16. Denn wenn der Anfang aus etwas entstände hilft Hermeias auch nicht aus. Er vervollständigt den Platon, wie denn das der Commentator immer leicht hat, und faſst den Beweis so: Wenn der Anfang entstände: so müſste er als Entstehendes aus dem Anfang entstehen, als Anfang aber aus etwas das nicht Anfang wäre — weil alles aus anderem entsteht als es selbst ist. Da also entgegengeseztes aus dem Saz folge, so sei er falsch. Dieses liegt aber nicht in den Worten des Platon, sondern muſs erst hineingelegt werden. In dieser Rathlosigkeit der Sache könnte man den Vermuthungen, welche Heindorf anführt, vielleicht noch die beifügen, daſs hinter dem ersten oder zweiten γίγνοιτο sehr leicht könnte τοῦτο ausgefallen sein, da man denn übersezen müſste: „denn wenn der Anfang aus etwas entstände, so entstände dies nicht aus dem Anfange." — Mit der Uebersezung des Wortes ἀρχή zu künsteln, wäre übrigens für einen Leser, dem das Hellenische nicht immer im Sinne schwebte, gefährlich gewesen. So war auch im folgenden, troz der unsterblichen Thiere, ζῶον nicht anders zu übersezen als Thier, denn dies ist für das Vereinigte aus Seele und Leib unser eigentliches und einziges Wort. — Zwischen γῆν und γένεσιν war schwer zu entscheiden, doch habe ich mich für das lezte entschieden weil der Gegensaz zwischen Erzeugung und Stillstand hier wichtiger ist als das Zusammenfassen von Himmel und Erde.

S. 114. Z. 9. Es gleiche daher. Daſs dieses der erste noch bildlich gehaltene Ausdruk ist der späterhin strenger dargestellten und mehr entwikkelten platonischen Eintheilung der Seele, soviel ist unläugbar. Daſs aber Platon diese Eintheilung ander-

wärts her genommen haben sollte als aus dem Sokrates und sich selbst, dieses kann ich noch nicht glauben. Der Leser verarge mir aber hier nicht die Kürze oder auch das gänzliche Schweigen über diese Gegenstände, sondern gedulde sich auf die Darstellung des Platon und seiner Philosophie welche, wenn es vergönnt ist, versprochenermaſsen dies ganze Werk beschlieſsen soll.

Ebend. Z. 22. Alles was Seele ist. Ἡ ψυχὴ πᾶσα. Alles Geistige wird hier offenbar als Eins betrachtet ohne Unterschied des Ranges und der Persönlichkeit. Auch dies konnte jedoch nicht genauer ausgedrükt werden, ohne von der Regel abzuweichen. — Gefieder habe ich überall übersezt, damit sich nicht Jemand vielleicht auch durch Stolberg verführt die Seele mit zwei Flügeln denke, sonst aber kahl, als wogegen in der Folge die ausdrüklichen Worte des Platon streiten.

S. 115. Z. 10. Auch theilt es. Das Gefieder gehört nicht dem Leibe an sondern der Seele, also darf man, wenn man der Vulg. folgt τῶν περὶ τὸ σῶμα τοῦ θείου nicht von einander trennen. Plutarchs Autorität reicht nicht hin das ψυχὴ zu verdammen, da er sehr leicht den Saz etwas anders wenden konnte. Dagegen kann ψυχὴ nie der Nominativ sein, da hier nicht von der ganzen Seele selbst sondern nur von ihrem Gefieder die Rede sein darf. Daher lese ich ψυχῇ, und so entsteht die jezige Uebersezung, in der τὸ σῶμα τοῦ θείου immer noch etwas hartes ist, so daſs besseres noch zu wünschen bleibt.

S. 116. Z. 10. Den überhimmlischen Ort aber etc. Auch dem Platon scheint mit ihm dasselbe begegnet zu sein wie den Dichtern; und nicht nur mit ihm, sondern auch schon mit dem Himmel selbst. Ich wenigstens habe es zu einer anschaulichen und

für alle einzelnen Züge anwendbaren Vorstellung nicht bringen können von der Art, wie der Himmel hier gedacht wird und wie das Hinaussehn in den überhimmlischen Ort bewerkstelliget werden soll. Proklos thut dabei auch eben keine wesentlichen Dienste und auch Boeckhs Erläuterung (Heidelb. Jahrb. I. Jahrg. I. St.) genügt in dieser Hinsicht nicht, bestätiget vielmehr das in der Einleitung gesagte, daſs hier vielerlei Vorstellungen scheinen durch einander gearbeitet zu sein, weshalb eben alles einzelne nicht klar herauskommt. — Daſs übrigens unter diesen Dichtern vornemlich Parmenides gemeint ist, läſst sich kaum bezweifeln. — Wegen des Philolaischen Fragments Stob. Ecl. phys. Ed. Heer. I, 488 u. 489. hätte mich Herr Ast nicht beschuldigen sollen diese Stelle unrichtig gefaſst zu haben. Denn jenes ist kein Bruchstück des Philolaos, sondern eine wer weiſs von wem herrührende und durch wieviel Hände gegangene Zusammenstellung philolaischer Säze, und namentlich kommt οὐρανὸς darin in zwei ganz verschiedenen Stellungen vor, einmal über der Sonne, das andere mal unter ihr. Auch scheint es lächerlich, daſs die Seelen hier nicht höher fahren sollen als etwa eines mäſsigen Berges Gipfel.

S. 117. Z. 31. Das Gesez der Adrasteia. Adrasteia wörtlich die Unentfliehbare, ein Symbol der Naturgeseze. Der Scholiast allegorisirt ihre Abkunft noch ausführlicher.

S. 119. Z. 14. Denn der Mensch muſs etc. In Begreifen und Zusammenfassen liegt das versinnlichende Wortspiel wohl eben so deutlich als in ξυνιέναι und εἰς ἓν ξυναιρεῖσθαι. Diese von allen alten Uebersezern miſsverstandene Stelle hat übrigens schon Tennemann richtig erklärt, wiewohl ohne dem

Text die nöthige Hülfe zu geben. Dies war Heindorf und mir ehedem entgangen.

Ebend. Z. 36. an welchem. Diese schon in der ersten Auflage ich weiſs nicht wie sich findende Uebersezung beruht doch lediglich auf die von Bekker ans Licht gezogene Leseart ἧν für ἵνα.

S. 121. Z. 7. und unbelastet. Da das Wortspiel zwischen ἀσήμαντοι und σῶμα doch im Deutschen nicht herauszubringen war, so habe ich mir eine kleine Abweichung, erlaubt um ein unverständlicheres mit einem leichteren zu vertauschen.

Ebend. Z. 21. Denn zu heftige Liebe etc. Meiner Meinung nach ändert man am besten nichts im Text. Das übrige Liebenswürdige ist ja dem ganzen Zusammenhange nach nicht mit der Schönheit in gleichem Falle, sondern mit der Weisheit, das angesezte οἷον könnte aber kaum anders als auf τοιοῦτον bezogen, woraus leicht ein entgegengesezter Sinn könnte gedeutet werden. Daran wie das καὶ τἄλλα ὅσα ἐραστὰ hier nachgebracht wird, kann Niemand Anstoſs nehmen.

Ebend. Z. 33. auf thierische Art zu vermischen. Das in seinem eigentlichen Sinn auf die Knabenliebe nicht anwendbare und doch für uns höchst widerwärtig auf sie übertragene Wort παιδοσπορεῖν ist ohne Furcht vor Tadel übergangen worden.

S. 122. Z. 32. die deshalb Reize heiſsen. Platon scheint mit seiner etymologischen Erklärung von ἵμερος auf dreierlei anzuspielen, auf ἰέναι, μέρος und ῥεῖν; die Uebersezung hat sich einfacher begnügen müssen. — In den unmittelbar folgenden Worten bin ich, wie stillschweigend an mancher andern Stelle, von einer erleichternden Vermuthung Heindorfs wieder abgegangen, weil unter allen von Bekker

ker verglichenen Handschriften keine ihr beistimmen wollte.

S. 124. Z. 3. sehr leichtfertig. Wenn man das ἔμμετρον von dem Sylbenmaaſs verstehen will, so muſs man den Tadel auf den zweiten Vers beziehen, in welchem in der That ein Fehler vorkommt. Aber in diesem Verse weiſs ich das ὑβριστικὸν nicht zu finden. Also suche ich lieber beides im ersten Verse, und dann kann ich doch das leichtfertige nicht anders als mit Heindorf in das Wort geflügelt sezen. Die bekanntlich damals noch nicht herrschende Weise den Eros mit Flügeln zu bilden muſste Platon besonders in dem Zusammenhange als ruchlos darstellen, wenn man glaubt, es sollte durch dieses Wort nur die Flüchtigkeit der Liebe dargestellt werden. Woher übrigens diese Verse genommen sind, oder woher Platon vorgeben wollte sie genommen zu haben, darüber sind wir so in der Unwissenheit, daſs jede Uebersezung von ἔπη ἀπόθετα eigentlich nur ein Rathen ist. Stark aber dringt sich die Vermuthung auf, daſs sie schwerlich von einem Andern sein mögen als von ihm selbst, und daſs er sie nur einem Homeriden zuschreibt, um, wie er immer gern thut, seinen Mythos durch eine Autorität zu heben. Hierauf führt das ächt platonische in der Uebersezung untergegangene Spiel mit ἔρως und πτέρως, theils das Wort πτεροφύτωρ, welches sich schwerlich anders als aus dieser Idee verstehen läſst, von der doch Niemand eine ältere Spur wird auffinden wollen. Auch die schalkhafte Artigkeit, mit welcher er erlaubt zu glauben oder nicht zu glauben, scheint hierauf zu deuten. Wie Herr Ast durch seine Erklärung von πτερόφοιτος ἀνάγκη die Sache ganz auf den Kopf stellt, mögen die Leser bei ihm nachsehen und es annehmen, wenn es ihnen besser gefällt daſs die Göt-

ter entweder den Eros der hier hoch gepriesen werden soll herabsezen, oder dafs sie einen andern Ἔρως haben, von dem weiter gar nicht die Rede wäre, den Eros der Menschen aber Πτέρως nennen.

S. 125. Z. 13. wie die Bakchantinnen. Man vergleiche eine Stelle im Ion: So wie die Bakchantinnen aus den Flüssen, wenn sie begeistert sind, Milch und Honig schöpfen, wenn sie aber ihres Bewufstseins mächtig sind, nicht.

Ebend. Z. 31. wenn sie erlangt haben. Dies geht offenbar auf den Genufs der Liebe, von dem gleich hernach beschrieben wird wie sie dazu gelangen.

Ebend. Z. 35. Wenn er ihn erobert hat. So wenig ich im folgenden das εὑρεθεὶς wenn gleich es selbst noch nirgend gefunden ist kann fahren lassen: eben so sicher möchte ich hier das αἱρεθῇ stehen lassen. Es ist ächt platonisch die erste Ankündigung der folgenden Erzählung von der Eroberung nach dem Finden, und von diesen beiden Acten als verschieden gesezt sind auch im vorigen schon Spuren nicht zu verkennen.

S. 129. Z. 1. den Zeus als er den Ganymedes liebte etc. Ohne Zweifel liegt in diesen Worten eine bestimmte Anspielung, die aber wohl nicht mehr nachzuweisen sein möchte. — Das folgende, von einem Andern Augenschmerzen holen, bezieht sich auf den Glauben, dafs durch das Ansehen kranker Augen das Uebel sich mittheile. Etwas dergleichen wird jedes schwache und reizbare Gesicht leicht an sich wahrnehmen.

S. 130. Z. 15. von den drei wahrhaft olympischen Kampfgängen. Man sehe oben S. 118. Z. 32.

S. 132. Z. 33. Du weifst nur nicht wie dies zusammenhängt. Dies mufs ich für den Sinn des Sprüchwortes γλυκὺς ἀγκὼν λέληθέ σε halten; denn das dieses das eigentliche Sprüchwort mufs gewesen sein, darüber bin ich mit Heindorf ganz einig. Bei der Uneinigkeit der Ausleger über Ursprung und Bedeutung desselben, scheint es billig, unserer Stelle selbst einiges Gewicht einzuräumen. Offenbar aber beziehen sich diese Worte auf die leztgeäufserte Meinung des Phaidros von der Abneigung der Staatsmänner gegen die Schriftstellerei; dafs die eigentliche Anwendung desselben durch die Worte καὶ πρὸς τῷ ἀγκῶνι angeknüpft wird ist eine scherzhafte Wendung, wie überhaupt dieses, die Gesezgebung mit unter die Schriftstellerei zu rubriciren, was nur uns heut zu Tage sehr ernsthaft vorkommen kann. Auch die im Athenaios aufbewahrte Erzählung leidet sehr gut die Anwendung auf einen der dasjenige nicht weifs, was zwar nicht öffentlich zur Schau getragen wird, was aber doch die Mehresten wissen und dasselbe läfst sich von der Stelle im Suidas sagen. Diese Gedanken haben der Uebersezung zum Grunde gelegen, das Sprüchwort selbst aber mufste unübertragen bleiben, weil es wörtlich nicht konnte wiedergegeben werden, und was sich aus unserem Vorrath an die Stelle sezen liefs, nicht edel genug schien. Durch diese Unmöglichkeit genauer Uebertragung kann ich mich nun auch einer bestimmten Entscheidung überheben über die Worte ὅτι ἀπὸ — ἐκλήθη. Platonisch wollen sie mir immer noch nicht vorkommen troz aller Handschriften.

S. 133. Z. 11. Es hat gefallen etc. Der gewöhnliche Anfang Athenischer Geseze. Den Ausdruk, „es hat gefallen," auf den dem Gesez zum Grunde liegenden Vorschlag zu beziehen, dies ist

auch eine von den wunderlichen Platonischen Auslegungen. — Die Worte αὐτὸ τὸ σύγγραμμα habe ich nach Bekkers Auctoritäten nicht umhin gekonnt auszulassen; wiewohl sie dem deutschen Leser vielleicht ein willkomner Zusaz wären. Denn der Sinn bleibt der nemliche wenn auch Platon diese Worte nicht geschrieben.

S. 134. Z. 27. Du fragst ob wir sollen? Diese ganze Stelle bis S. 136. zu den Worten des Sokrates: Mufs nun nicht etc. wird gewifs im Zusammenhange jedem unbefangenen Leser höchlich mifsfallen. Nicht als ob das Einzelne des Platon eben unwürdig wäre, sondern weil nichts an seiner Stelle steht. Gleich die Bemerkung über die Vergnügungen ist schön, aber wie bringt Phaidros einen so allgemeinen Grund vor, er der schon um der Redekunst selbst willen gern von ihr reden hört? und wie steht sie überhaupt, sowohl in seinem Munde aus dem wir noch nichts in solchem Lehrtone gehört haben, als in dem Ganzen, dem solche Bemerkungen sehr fremd sind? Die folgende Dichtung von den Heimchen ist sehr lieblich; aber welche Veranlassung hat Sokrates den hör- und sprachgierigen Phaidros, der ihn ohnlängst selbst zum Reden aufgefordert während der Hize, und der sich auch eben jezt noch so verlangend zeigt, durch solche Erzählungen vom Schlafe zurükhalten zu wollen? Und wie kann eben dieser Phaidros nun noch nach der schönen Dichtung halb unnöthig sagen: „Reden also wollen wir?" Ferner da die Untersuchung bereits vorher eingeleitet und angekündiget ist, wie stellen sich nun Beide als hätten sie sich nur ganz im Allgemeinen erst zum Sprechen entschlossen, und als wäre es nun ganz willkührlich, ob sie bei dem Vorigen fortfahren oder etwas ganz fremdes anknüpfen wollten? Hat Platon

nur Noth gehabt seine Dichtung anzubringen, und sich unbeholfen verwikkelt? Das ist ihm auch in diesem Werke kaum zuzutrauen. Oder wollte er zu verstehen geben, auch die eifrigsten Freunde der Redekunst liebten vornämlich nur das Ohr mit schönen Reden gekizelt zu haben, und wollten kaum Stand halten, wenn sie sich in gründliche Betrachtungen über die Kunst einlassen sollten? Allein diese Absicht wäre schlecht herausgearbeitet, und Platon müfste dabei von seinem mimischen Talent und seiner Ironie zu sehr verlassen gewesen sein. Schwerlich möchte dies Räthsel zu lösen sein. — In dem Mythos sind mehrere Wortspiele mit den Namen der Musen verloren gegangen.

S. 135. Z. 1. herabzuschauen. Gern bin ich mehreren der besseren Handschriften gefolgt, welche das *καὶ ἡμᾶς* auslassen.

S. 136. Z. 28. Nicht zu verwerfen ja etc. Homerische Worte aus *Ilias III*, 65. nach Vofs. Nicht zu verwerfen ja sind der Unsterblichen ehrende Gaben.

S. 137. Z. 18. feindseliger Freund. Am leichtesten scheint es mir mit einigen Handschriften bei Bekker nur das *ἢ* auszulassen.

S. 138. Z. 1. gilt mein Rath. Da das *χρῆται* was Stephanus vorschlägt sich noch nicht gefunden hat, sondern nur das *λαμβάνει*: so nimmt die Uebersezung bis auf weiteres an, es habe gestanden *εἴ τις ἐμῇ ξυμβουλῇ*.

Ebend. Z. 8. Wenn nur etc. Gegen alle Ausgaben und Handschriften, welche hier den Phaidros fortreden lassen, gebe ich diese Worte mit Heindorf dem Sokrates. — Nach den Worten ein ganz kunstloses Handwerk folgen im griechischen noch diese: Eine ächte Kunst des Redens aber ohne die Wahrheit ergriffen zu ha-

ben, sagt der Spartaner, giebt es nicht, noch wird es sie auch jemals geben. Diese Worte kann ich noch immer nicht für platonische halten; die Gründe hat Heindorf ausgeführt. Sie stehen indeſs hier für den Liebhaber.

Ebend. Z. 14. Diese Reden brauchen wir. Warum soll man nicht in schlimmer Sache die Hülfe auch weniger Handschriften annehmen, welche *δεῖ* lesen statt *δεί*?

Ebend. Z. 18. den Vater schöner Kinder. So heiſst Phaidros wegen der Reden welche er veranlaſst, wie oben Lysias der Vater der Reden genannt wurde.

Ebend. Z. 22. Fragt denn. Jedem muſs wohl, zumal nach dem *ἀποκρινέσθω δή* gefallen, daſs diese Worte abgeschnitten dem Phaidros gegeben werden.

S. 139. Z. 5. Den Gorgias als einen Nestor. Der Scholiast meint, Gorgias werde als ein Ehrwürdiger und Bejahrter dem Nestor verglichen. Sollte es nicht nächst dem Alter nur auf die reine Geschwäzigkeit gehen? Im folgenden ist der eleatische Palamedes ohne Zweifel Zenon; man sehe nur den Anfang des Parmenides. Die Aehnlichkeit des Tones könnte gar leicht Jemanden verführen zunächst an Parmenides selbst zu denken; sie darf aber nicht gehört werden.

S. 141. Z. 33. zu gereuen pflegt. Die Worte die sonst hier noch folgten aus der Rede sind gestrichen auf das nicht zu verwerfende fast einstimmige Zeugniſs der Bekkerschen Handschriften.

S. 143. Z. 2. Oder würde sie. Freilich sonderbar, daſs hier Sokrates dem Phaidros die Rede zuschreibt, und zwar nicht die erste nur sondern auch die andere, zumal er gleich wieder wechselt, und dies giebt allerdings der Veränderung der Perso-

nen welche Heindorf vorschlägt nicht wenig Gewicht; doch habe ich nicht gewagt sie gradehin aufzunehmen.

Ebend. Z. 35. der nicht einmal vom Anfang etc. Dieser Tadel möchte den Lysias wohl nur halb treffen, so nämlich dafs er hier absichtlich gefehlt hat. Denn offenbar sezt er voraus, ein Theil der Rede sei schon gesprochen, worin wahrscheinlich der Bittende seine Person und persönlichen Verhältnisse dem Geliebten angepriesen. Dennoch bleibt immer der Gedanke wunderlich und dessen, der wirklich überzeugen will, unwürdig, dafs dieses Besondere dem Allgemeinen habe vorangehen gesollt. — Phaidros, edelster Freund nach des Homeros *Ilias VIII*, 281. Teukros edelster Freund.

S. 144. Z. 36. Eherne Jungfrau bin ich. Was die beiden vom Platon ausgelassenen Zeilen vor den zwei lezten betrifft: Bis die Sonne nicht mehr uns scheint, und der scheinende Mond nicht. Bis auch die Ströme nicht fliefsen und nicht mehr brausen die Wogen, so bedürfen diese wahrscheinlich einer kleinen Veränderung, um auch in das Gesez des Gedichtes zu passen. Denn es ist aus mehreren Gründen nicht zu vermuthen, dafs Platon an dem Gedicht diese Eigenschaft nur zufällig sollte aufgefunden, noch weniger dafs er sie ihm sollte angedichtet haben. Ob er diese Zeilen nicht gekannt, oder der Kürze wegen sie ausgelassen, will ich nicht entscheiden.

S. 146 Z. 9. vermischen wir mit einer etc. Ich lese nämlich ἀπιθάνῳ λόγῳ statt ἀπίθανον λόγον und ziehe zusammen κεράσαντες λόγῳ ὕμνον. Das Wesen der Rede wird hierdurch vollkommen ausgedrükt, wogegen schwer zu glauben ist, dafs ὕμνος als Apposition zu λόγος stehen sollte.

S. 147. Z. 27. folg' ich wie eines Unsterblichen Fufstritt. Homerische Vers-Endung *Od. V*, 193. *VIII*, 38., die aber aus Vofs nicht konnte genommen werden.

S. 148. Z. 25. Nebenbeglaubigung. Ueber diese schlechten Erfindungen ist es hinreichend nachzusehen was Schneider in seinem Wörterbuch unter παράψογος sagt. Es ist von alle diesem hernach in der Rhetorik nicht wieder die Rede gewesen. Aristoteles sagt darüber *Rhet. III*, 13.: „Wenn man so „eintheilt wie Theodoros, so ist die Erzählung etwas „besonderes, und die Nacherzählung und Vorerzählung auch etwas besonderes; eben so die Widerlegung und die Nachwiderlegung. Man mufs aber „nur da, wo es einen wirklichen Unterschied und einen eignen Begriff zu bezeichnen giebt, ein eignes „Kunstwort gebrauchen, sonst verfällt man in leeres „Geschwäz."

S. 149. Z. 18. des Polos Sammlung von Worten. Anders kann ich μουσεῖα λόγων nicht verstehen, und weder die *musica concinnitas* des Ficinus noch den musikalischen Polos des Stolberg noch die gleichtönenden Worte des Scholiasten darin finden, noch auch kann ich dies für die Ueberschrift seines Werkes selbst halten. Polos wird freilich, wie überhaupt die Schule des Gorgias, zu denen gezählt, welche in der Diction die Gränzen der reinen Prose überschritten, und namentlich werden ihm die πάρισα besonders zugeschrieben; allein hier kann hievon des Zusammenhanges wegen nicht die Rede sein, sondern von den überhäuften Abtheilungen und den unnüzen Kunstwörtern, wodurch man alle kleinen Kunstgriffe als wichtige Hauptstükke der Rhetorik bezeichnete, und dann auch natürlich in der Ausübung sehr überhäufte. — Im folgenden habe ich aus mehreren

Handschriften bei Bekker mir diesen Text zusammengelesen *ὡς διπλ. καὶ γνωμ.* wenn nicht *γυμνολογίαν* noch wünschenswerther ist *καὶ εἰκ. ὀν. τε λικυμνείων ἃ ἐκ. ἐδ. προσποίησιν εὐεπείας.* Die *εὐέπεια* aber geht wohl nur auf den vollen prächtigen Klang dieser theils sehr zusammengesezten theils bildlichen Kunstwörter. Unmittelbar nach der eben angeführten Stelle sagt Aristoteles, „wie es dem Likymnios geht in seiner Redekunst, der die Ausdrükke Einbruch, Abschweifung und Aeste erfunden hat," *οἷον Λυκίμνιος ποιεῖ ἐν τῇ τέχνῃ ἐπούρωσιν ὀνομάζων καὶ ἀποπλάνησιν καὶ ὄζους Bip. IV*, 369. Hieraus erhellt zur Genüge was Likymnios dem Polos geschenkt habe, und daſs nicht alle seine Erfindungen lediglich den Wohlklang zum Gegenstand gehabt haben. Auch der Scholiast sagt, er habe ihn Unterscheidungen der Worte gelehrt, welche nämlich eigentliche wären, und zusammengesezte, und gleichgeltende, und beigefügte und andere mehr. Die lezten Worte aber in dem Scholiast des Siebenkäs: *καὶ ἄλλα πολλὰ πρὸς εὐέπειαν,* sind vielleicht nur aus Miſsverstand dieser Stelle hinzugefügt. Ob *διπλασιολογία* wie Ernesti *Lex. Techn. P.* 88. meint, sich auf die zusammengesezten Wörter bezieht, die Aristoteles *διπλᾶ ὀνόματα* nennt, ist mir noch zweifelhaft. Der Scholiast erklärt es von der Wiederholung, und dies ist vielleicht richtiger, wenn man es nur nicht, wie er thut, bloſs von einzelnen Ausrufungen versteht. — Durch die *ὀρθοέπεια* S. 149. Z. 25. soll Protagoras ohne Zweifel vortheilhaft ausgezeichnet werden. Die Erläuterung des Ernesti durch Quintilians *emendata cum suavitate vocum explanatio* möchte aber hier schwerlich anwendbar sein. Der Scholiast erklärt den Ausdruk für ein Synonym von *κυριολεξία*. Protagoras, sagt er, bediente sich immer des eigentlichen Ausdruks, nicht der bild-

lichen Art zu reden, noch der durch Beiwörter. Wenn dies auch bis auf die Beiwörter, die in dem seinem Stile nachgebildeten Mythos in dem gleichnamigen Gespräch sehr zahlreich sind, ganz wahr ist, so ist doch hier vielleicht auch im Gegensaz der obigen εὐέπεια nur die Rede von der Beschaffenheit der vom Protagoras erfundenen Kunstwörter. — Der Chalkedonier — woraus Jemand einen Eigennamen gemacht hat — ist Thrasymachos.

S. 152. Z. 29. würden etwa unwillig etc. Diese so nachdrüklich eingeschärfte, und so oft wiederholte Warnung hat gewiſs Bezug auf irgend eine plumpe Polemik, entweder anderer Sokratiker gegen Sophisten und Rhetoren oder umgekehrt. — Der süſsredende Adrastos erwartet wohl noch seinen Erklärer. Nemlich der alte Heros selbst kann schwerlich neben Perikles als Redner genannt werden, und wahrscheinlicher ist wohl, daſs ein Anderer darunter gemeint ist, wie oben unter Nestor und Odysseus Gorgias und Theodoros.

S. 153. Z. 14. den Lysias. Nicht Gorgias mochte ich hier statt Lysias sezen, sondern Tisias.

Ebend. Z. 21. spizfindigem und hochfliegendem Geschwäz. Als freie Ironie gedacht kommt dies ziemlich frostig heraus; aber es ist gewiſs Wiederholung rhetorischen Schimpfes auf die Philosophie, der hier mehr wohlmeinend als gründlich abgewiesen wird. Denn die Philosophie des Anaxagoras war wohl nicht von der Art dem Perikles solchen Nuzen zu gewähren. Oder wollte Platon, der Leser sollte hier beim Anaxagoras an den Sokrates selbst denken? Im Kratylos kommen μετεωρολόγοι und ἀδολέσχαι eben so vor. — Würde und Zuversichtlichkeit des Erfolgs. τὸ ὑψηλόνουν καὶ τελεσιουργικόν. Beide Worte stehen eben so

im Suidas den ἔπεσιν εὖ συνηρμοσμένοις entgegengesezt neben einander, und gehen also unstreitig auf den ganzen Charakter der Rede, und auf die Vollkommenheit in Erfindung und Bearbeitung.

S. 154. Z. 29. was für eine es hat etc. Ich lese hier überall die gehäufte Frage: τίνα πρὸς τί - - ὑπὸ τοῦ; so auch 271. a. ὅτῳ τί ποιεῖν - - ὑπὸ τοῦ. Man sehe nur οἷα οὖσα ὑφ' οἵων λόγων und 271. d. οἱ μὲν οὖν τοιοίδε κ. τ. λ.

S. 157. Z. 19. Wie nun, wird vielleicht unser Schriftsteller sagen. Diese Worte erklären sich dadurch, daſs Sokrates bisher gleichsam im Namen des Thrasymachos oder anderer Rhetoren gesprochen hat. Man sehe S. 155. Z. 15.

S. 159. Z. 29. oder wer er sonst eigentlich ist. Sollte nicht diese freilich vom Platon häufig den Hymnen nachgesprochene Wendung hier eine besondere scherzhafte Beziehung darauf haben, daſs Tisias vielleicht schon damals κακοῦ κόρακος κακὸν ὠὸν genannt wurde?

S. 160. Z. 23. guten und hohen Gebietern. Einer kleinen Untreue wird man mich hier zeihen; wie könnten wir es aber wörtlich sagen, daſs die Götter ἐξ ἀγαθῶν sind? Auch kommt dies wenig in Anschlag gegen die etwas wunderliche Art, wie hier überhaupt die Götter eingeflochten werden, die nur wunderlicher wird nach meinem Gefühl, wenn man einen Nachdruck darauf legt, daſs es in pythagorischen Phrasen geschieht.

S. 161. Z. 10. das Reden behandeln und davon sprechen muſst. Das Schreiben, sollte man denken, nicht das Reden, und sich wundern, daſs keine Handschrift diesen Uebelstand hebt. Allein die Schrift wird hier aufs neue auf die Rede zu-

rükgeführt und der Unterschied eingeleitet zwischen der lebendigen Rede und der todten.

S. 164. Z. 5. wie die ächte entsteht. Diese etwas härtere Wendung wird von zu vielen Handschriften gefordert, als dafs ich sie nicht dem Bekkerschen Text nach übersezen sollte.

Ebend. Z. 21. in einem Adonisgärtchen. So nannte man, weil sie bei den Festen des Adonis eine nothwendige Zierde waren, Kästchen und Scherben, in denen Blumen und Kräuter schnell und zu ungewöhnlicher Zeit gezogen wurden. Man sehe *Theocr. Adon. v.* 113. *πὰρ δ᾽ ἁπαλοὶ κᾶποι πεφυλαγμένοι ἐν ταλαρίσκοις.* Nach Vofs: Neben ihm liebliche Gärten in silbergeflochtenen Körben.

S. 165. Z. 3. die doch unvermögend sind. Diese Uebersezung beruhte schon in der ersten Ausgabe auf dem hernach von Bekker in vielen Handschriften gefundenen zwiefachen *ἀδυνάτων.* Man vergleiche 276. *e. λόγους, οἳ ἑαυτοῖς - - βοηθεῖν ἱκανοί.* Auch verschwinden alle Schwierigkeiten auf diese Art.

Ebend. Z. 19. seine Reden spielend etc. Nicht eben leicht, aber der hier herrschenden Weise ganz angemessen ist diese Leseart *οἷς λέγει παίζων διέξεισι*, von Bekker aufgenommen, und vorher schon in der N. Allg. D. Bibl. LXXII, 1. aus der Gothanischen Handschrift mitgetheilt.

S. 166. Z. 16. erinnere mich aber doch noch einmal. Die Verbesserung, diese Worte dem Phaidros beizulegen, hat auch schon Tennemann vor mir gemacht.

S. 167. Z. 9. Geseze vorschlägt. Nachdem so viele Handschriften verglichen worden mufs man zaghafter werden im Annehmen von Glossemen, und

so habe ich auch das νόμους ταθείς wieder aufgenommen, wiewohl nicht ohne Widerstreben.

S. 168. Z. 19. in bürgerlichen Versammlungen. Diese Uebersezung beruht darauf, daſs ich anstatt ἐν πολιτικοῖς λόγοις lese ἐν πολιτικοῖς συλλόγοις, eine Verwechselung, die nicht selten ist. — Sicherer als dieses ist freilich das kurz vorhergehende Μουσεῖον jezt geworden durch Bekkers Handschriften.

ZUM LYSIS.

Seite 177. Z. 44. Den Lysis vor Augen gehabt zu haben scheint. Wer *Eth. Nicom. VIII.* c. 1. 2. 10. (*P.* 59. *A. D. P.* 63. *B.*) *Magn. Mor. II.* c. 11. (*P.* 111. *E.* u. 112. *C.*) und *Eudem. VII.* 2. 5. (*P.* 162. *B. C. P.* 165. *B. Ed. Casaub.* 1590.) vergleichend liest, wird kaum zweifelhaft bleiben, wiewohl Aristoteles weder das Gespräch noch den Platon nennt, und man sich wundern möchte, warum, wenn er es wirklich beachtet, dies nicht häufiger und gründlicher geschehen ist.

S. 186. Z. 5. Zumal sie nun die Hermaien feiern. Rambach zum Potter *I*, 868. bezweifelt die Hermaien seien ein Knabenfest gewesen, weil es widersprechend gewesen wäre, alsdann keinen erwachsenen Jüngling μηδένα τῶν ἐν ἡλικίᾳ zuzulassen. Dies ist nichts gesagt; denn die Knaben παῖδες waren eine ganz andere Ordnung, als die ἐν ἡλικίᾳ, welches die ἔφηβοι und νέοι waren. Zum Ueberfluſs wird in demselben Gesez, welches Aeschines in *Timarch.* leider

nur fragmentarisch citirt, das ἐν ἡλικίᾳ durch τοῖς ὑπὲρ τὴν τῶν παίδων ἡλικίαν οὖσιν ausdrücklich erklärt. Das Knabenfest bleibt also. Aber wenn, wie jenes Gesez besagt, kein Erwachsener bei jenem Fest in die Palaistra eingelassen wurde, wie kann Hippothales einen solchen Vorschlag thun? wie kann Sokrates mit dem Ktesippos und allen Uebrigen hineingehen? wie kann der ganze Dialog bestehen? Dafs Platon den Umgebungen seines Dialogs zu Liebe eine heilige Athenische Gewohnheit mit Füfsen treten sollte, ist ganz undenkbar; vielmehr hätte er bei so bewandter Sache gar nicht auf den Gedanken kommen können, einen Dialog an diesem Fest in die Palaistra zu verlegen. Das Verbot redet aber wohl nicht von der Palaistra überhaupt, sondern nur von dem Opfer und dem Ort wo es vollbracht wurde, es sei nun nur in Beziehung auf die Hermaien oder ganz allgemein. Ἑρμαῖα sind die Altäre des Hermes in den Palaistren; ob grade am äufseren Eingang, wäre noch zu bezweifeln. Unter dieser sehr leichten Voraussezung ist Platon ganz in der Ordnung. Denn vorher standen die jungen Männer alle draufsen, während nämlich die heiligen Gebräuche vollbracht wurden, welche vielleicht an dem festlichen Tage mehreren Raum erforderten. Auch hernach wird Menexenos noch zum Behuf einer Opferhandlung, in einen innern Theil der Palaistra, wie es scheint, abgerufen. So ist auch die hier behauptete gröfsere Freiheit am Fest in keinem Widerspruch mit dem Gesez. Vielmehr ergiebt sie sich von selbst daraus, dafs die Knaben an diesem Tage keine Uebungen verrichteten, und sich also ohne besondere Erlaubnifs zerstreuen durften um ihre Bekannten aufzusuchen.

S. 189. Z. 17. weder die Weberlade. Nach Schneider ist σπάϑη dasselbe an dem alten senkrech-

ten Weberstuhl was κερκὶς an dem wagerechten neuen. Erhielten sich beide Arten zugleich bei den Athenischen Frauen? Und hat Platon mehr gelehrt als anmuthig statt eines neuen Gegenstandes denselben aber in etwas anderer Form zum zweiten mal vorgebracht? In der Uebersezung mufste wie dem auch sei etwas anderes die Stelle vertreten.

S. 194. Z. 28. weit mehr noch als Dareios selbst. Wenn man sich fragt, wie wohl eigentlich Dareios hieher kommt: so wird vielleicht Jedem sein bekannter Heerführer und Freund Zopyros ins Gedächtnifs kommen, in Beziehung auf welchen er soll gesagt haben, er wolle zwanzig Babylons darum geben, wenn er seine Verstümmelung könnte ungeschehen machen. Dieses vorausgesezt fragt sich nun, ob man sich will gefallen lassen mit mir anzunehmen, Platon habe geglaubt geschrieben zu haben οἶμαι δὲ μᾶλλον ἐμὲ δέξασθαι und daraus sei hernach das ἢ αὐτὸν Δαρεῖον entstanden anstatt ἢ αὐτὸς Δαρεῖος, oder ob man sich lieber will das frostige gefallen lassen, und den Text buchstäblich nehmen, von dem auch die Bekkerschen Handschriften keine Abweichung darbieten.

S. 195. Z. 4. welcher wird des Andern Freund. Bekker hat jezt aus Handschriften das φίλος in den Text genommen, welches ich auch ohne das nicht umhin konnte der Uebersezung einzuverleiben, und auch für das griechische zu hart fand es blofs hinzudenken zu müssen.

Ebend. Z. 35. beide lieben. Dem ἀλλήλους zu Liebe hatte ich οὐδέτερος φίλος übersezt, keiner des Anderen Freund; einschaltend freilich, aber was auch in der Urschrift sehr vermifst wird hinter dem ἀλλήλους. Darum habe ich gern ergriffen, dafs viele Handschriften das ἀλλήλους auslassen. Das ἂν μὴ ἀμ.

φότεροι φιλῶσι pafst auch genau an das ἐκ ὁ ἕτερος φιλεῖ.

S. 196. Z. 1. Das Liebende ist also auch keinem freund. Eigentlich sollte dieses heifsen: also ist auch dem Liebenden nur das lieb etc. Ich habe mir aber nicht nur hier, sondern überall im folgenden diese Abweichung erlaubt, theils um das gleiche Wort freund nicht fahren zu lassen, um welches sich Alles dreht, theils um einen reinen Gegensaz zwischen φίλον und ἐχθρὸν zu erhalten. Dafs es übrigens nur eine Abweichung des Ausdruks ist und jede einzelne Formel an sich und im Verhältnifs zu den andern ganz dasselbe sagt wie in der Ursprache, kann Jeder sehen der nur das herrschende Beispiel von Eltern und Kindern oder sonst eines vergleichen will. Auch ist wohl Jemanden freund sein eben so deutsch als Jemanden feind sein. — Dafs ich aber den Freund der Leibesübungen jezt hier ausgelassen wird wohl niemand tadeln.

Ebend. Z. 11. Glücklich, wer, denen er freund ist etc Die Anführung dieser Solonischen von Platon wunderlich gedrehten Verse hat keinen andern Zwek als zu fragen, ob man sich von dem was man einseitig liebt, des Ausdruks ihm freund sein bedienen darf. Daher mufste obige Veränderung des Ausdruks auch in diese Uebersezung hineingebracht werden, die nun ganz untreu werden mufste, und nicht mehr das ursprünglich Solonische ausdrücken konnte: glücklich wer liebe Kinder hat. Die schwerfällige Struktur wird hoffentlich doch im Zusammenhange zu verstehen sein.

S. 197. Z. 31. Und so. Ich halte es gern mit den Handschriften bei Bekker, welche das unbequeme οὐχ auslassen.

S.

S. 198. Z. 8. und nach den Dichtern untersuchen. In den Worten σκοποῦντα τὰ κατὰ τοὺς ποιητὰς habe ich das mir ziemlich verdächtige τὰ wenigstens nicht mit übersezt; denn es macht sich, als solle auch der Gegenstand der Untersuchung sich ändern. Ist aber einmal Verdacht vorhanden, so darf auch wohl das σκοποῦντα statt σκοποῦντας als wunderlich bezeichnet werden.

Ebend. Z. 19. Auch wohl Schriften sehr weiser Männer. Empedokles kann wohl hier nicht unmittelbar gemeint sein, der kein συγγραφεὺς war, sondern ein ποιητής. Wer, möchte schwer zu entscheiden sein. Denn den Herakleitos, dem Freundschaft zwar Princip der Zerstörung war, aber doch auch Anziehungskraft des Gleichartigen, diesen gelesen zu haben konnte Sokrates dem Lysis nicht zumuthen; und dies dürfte wohl von den meisten gelten, an die man denken könnte; auch von Gorgias, den man in allgemeiner Beziehung wohl gar nicht des Empedokles Schüler nennen kann, und in dessen sehr wunderlich περὶ φύσεως überschriebenem Buch, wie es uns Sextus analysirt, nicht leicht Raum für unsern Gegenstand zu finden ist. — Der vorhergehende Vers findet sich *Odyss. XVII*, 218.

S. 199. Z. 25. Der Aehnliche ist etc. Nämlich mich dünkt wegen des μᾶλλον δὲ ὧδε, auf welches eine offenbare Frage folgt, muſs auch schon eine vorhergehn, und es ist weit minder hart, in dem ersten Saz Ὁ ὅμοιος . . . τῷ τοιούτῳ den Uebergang von einer überlegenden Wiederholung zu einer Frage zu suchen, als diese mit jener durch das μᾶλλον δὲ ὧδε zu verbinden. Nur der ganze erste Saz kann nicht Frage sein, sondern diese füglich nur bei dem καὶ, freilich etwas ungewöhnlich, angehn. Dann aber theils um etwas fragendes in der Frage zu

haben, theils wegen des in dem erweiterten Saz folgenden τίνα ὠφέλειαν wäre es bequem statt ἐςι zu lesen εἰς τί.

S. 200. Z. 33. auch ein Töpfer etc. Hesiodos Werke und Tage, v. 25. — Auf Seite 202. geht das Sprüchwort: das Schöne, das Liebe auf einen Vers des Theognis, den er den Chariten in den Mund legt:

"Οττι καλὸν φίλον ἐςὶ, τὸ δ' οὐ καλὸν οὐ φίλον ἐςί.

S. 205. Z. 13. welche den Unverstand so an sich haben. Ich lese mit den Ausgaben τοὺς οὕτως ἄγνοιαν ἔχοντας. Die Redensarten οὕτω τινὸς ἔχειν, πόῤῥω τινὸς ἥκειν und ähnliche gehen auf den hohen Grad einer gewissen Beschaffenheit; hier aber wird ausdrüklich gesagt, der Unterschied beruhe auf einer gewissen Weise des Ansichhabens κατά τινα τρόπον 217, e. Dieses nun kann οὕτως in jener Redensart beim Genitiv nicht bedeuten.

S. 206. Z. 12. falsche Gedanken. Die Kühnheit das ψευδέσι als Glossem herauszuwerfen ist mir vergangen.

S. 207. Z. 15. Denn dafs nun Freund dem Freunde etc. Nicht etwa, wie es auf den ersten Anblik scheint, als grofsmüthiges Nachlassen einer sich von selbst darbietenden Sophisterei ist dieses anzusehen; sondern als noch eine absichtliche Andeutung darauf, dafs unmöglich der Saz, das Aehnliche sei dem Aehnlichen freund, ganz im Allgemeinen falsch sein könne.

S. 208. Z. 7. wie der Vater den Sohn pflegt. So scheint mir rathsam wenigstens für uns in der Uebersezung das ἐνιότε zu mildern.

ZUM PROTAGORAS.

Seite 219. Z. 1. umgekommen. Dies hat mich eine von Heindorf über dieses Geschlecht eigens angestellte Untersuchung aus der vierten Rede des Andokides gelehrt. Athenaios führt diese Autorität *Deipnos. V. P.* 218. nicht an, sondern schliefst nur aus der Ol. 89, 3. aufgeführten Komödie des Eupolis, die Schmeichler, worin des Kallias Verschwendung durchgezogen wird, dafs Hipponikos nicht gar lange vor dieser Zeit müsse gestorben sein.

Ebend. Z. 14. rechtfertigen sucht. Man sehe *Bibl. des anc. Phil. V*, 122. Alles übrige, was er über die Chronologie des Gespräches sagt, ist sehr schlecht, und verräth wenig Studium des Protagoras, und einige Unwissenheit in der Geschichte.

S. 220. Z. 29. auswärts befunden haben. Dafs gesagt wird, Protagoras wohne beim Kallias, streitet nicht sehr gegen diese Voraussezung, da Kallias in dem Alter war das väterliche Haus zu verwalten. Schwieriger ist vielleicht die spätere Stelle, Hipponikos habe sich des Gemachs ehedem als einer Vorrathskammer bedient, die allerdings soll zu verstehen geben, Kallias habe eine noch freigebigere Sitte eingeführt als sein Vater. Doch wäre auch das vielleicht zu erklären durch eine längere Abwesenheit, die auch in jener Zeit, wo immer athenische Heere im Felde standen, nicht undenkbar ist.

S. 221. Z. 35. aus Athen vertrieben. Dies erhellt aus *Diog. Laert. IX*, 54., wo sein Ankläger

Pythodoros einer der Vierhundert genannt wird, welche nicht gekannt zu haben Menagius übereilt versichert. Indess bleibt die Möglichkeit, dass diese Anklage später geschehen, und Pythodoros nur durch seinen Antheil an dieser ehemaligen Staatsveränderung bezeichnet wird, die sich aber schwerlich durch irgend etwas unterstüzen liesse.

S. 234. Z. 22. dem Protagoras nachgebildet. Dieses hat verständig genug schon Philostratos bemerkt oder nachgeschrieben, welcher im Protagoras *Vit. Soph. I,* 494. sagt: γνοὺς δὲ τὸν Πρωταγόραν ὁ Πλάτων σεμνῶς μὲν ἑρμηνεύοντα, ὑπτιάζοντα δὲ τῇ σεμνότητι καί που καὶ μακρολογώτερον τοῦ συμμέτρου τὴν ἰδέαν αὐτοῦ μύθῳ μακρῷ ἐχαρακτήρισεν. Platon, wohl wissend, wie Protagoras zwar mit Würde sich ausdrükte, bei der Würde aber dennoch nachlässig war, und wohl auch weitläuftiger als schön, hat seine Schreibart in einer langen Erzählung nachgebildet. Nur wie Olearius darauf gekommen, dieses auf den Theaitetos zu beziehen, da es offenbar auf den Mythos unseres Gespräches geht, ist nicht zu begreifen.

Ebend. Z. 31. ähnliches Gedicht. *S. Brunckii Anal. I,* 122, X.

S. 235. Z. 11. den Homeros. Bei diesem wird vom Hermes gesagt, *Il. XXIV.*, 347. *Odyss. X.*, 279.

νεηνίῃ ἀνδρὶ ἐοικὼς
πρῶτον ὑπηνήτῃ τοῦπερ χαριεστάτη ἥβη.

Vossens Uebersezung:

Ein blühender Jüngling von Ansehn
Dem die Wange sich bräunt im holdesten Reize der Jugend,

war vom Gebrauch dieser Stelle zu abweichend.

S. 237. Z. 2. Hippokrates. Von diesem Hippokrates weiss ich nichts zu sagen, als dass er unmög-

lich der Sohn desjenigen Apollodoros sein kann, welchen wir unter den Schülern des Sokrates kennen, und welcher am Eingange des Gastmahls sagt, er sei zur Zeit, als Agathon seinen dichterischen Sieg erfocht, noch ein Knabe gewesen. P. Grou spricht von dieser Verwandtschaft als von einer entschiedenen Sache.

S. 240. Z. 26. der Name besagt. Die Bedeutung von Sophist mufs der Leser nie aus den Augen verlieren. Es gehört aber dazu, dafs die Bedeutung von σοφὸς und σοφία hier immer vom theoretischen, vom Wissen ausgeht. Man sehe nur, wie auch hier *P*. 330. *b*. statt σοφία geradezu ἐπιστήμη Erkenntnifs gesezt wird. Auch dafs σοφιστής damals in einem guten Sinne gebraucht wurde, wie denn auch die Sieben häufig so genannt wurden. In einem eben so unbestimmten Sinne will sich hier Hippokrates durch sein τὰ σοφὰ helfen.

S. 241. Z. 30. die Seele. Das voreilige Auslassen dieser Worte nehme ich gern zurück, aber einen kleinen Ruck mehr nach unten zu glaubte ich ihnen geben zu müssen im Deutschen um nicht etwas weit härteres zu machen als ich vorher nicht leiden wollte im Griechischen.

S. 242. Z. 18. Mir wenigstens. In den griechischen Ausgaben werden diese Worte φαίνεται γὰρ ἔμοιγε τοιοῦτός τις dem Hippokrates beigelegt. Ich habe sie noch zu der Rede des Sokrates gezogen, weil es kaum zu ertragen ist, dafs Hippokrates auf eine solche Weise das Gleichnifs annimmt, und dann erst nach dem Vergleichungspunkte fragt. Auch konnte er schwerlich sagen φαίνεται γὰρ ἔμοιγε sondern φαίνεται καὶ ἐμοί. Man vergleiche nur z. B. *P*. 330. *c*. ἐμοὶ μὲν γὰρ δοκεῖ -,- καὶ ἐμοί. Dafs seine Frage nun etwas abgerissen anfängt erträgt sich weit leichter.

S. 244. Z. 1. in den Vorhof. Eine hinreichende Kenntnifs des athenischen Hauses, um diese und ein paar folgende Stellen zu verstehen, kann sich der unkundige Leser aus den Reisen des Anacharsis Kap. 25. und der dazu gehörigen Zeichnung verschaffen.

S. 245. Z. 16. Jenem zunächst. Aus *Odyss. XI*, 600 und das folgende. Ja ich ersah ebendaselbst 582, beides nach Vofs. Der unterrichtete Athener dachte sich das übrige hinzu, und ihm entging auch der Stachel der Anspielung nicht, dafs sie aus der Reise in die Unterwelt genommen ist.

S. 246. Z. 6. Wenn er der Liebling. Dafs die Worte *τοῦτο τ' ἦν τὸ μειράκιον* einen Fehler enthalten, ist klar. Cornars Uebersezung *atque hic quidem erat adolescentulus ille* macht noch klarer, dafs sie keinen Saz für sich ausmachen können. Ficin läfst sie aus. Gegen meinen Vorschlag *τουτὶ τὸ μειράκιον* lesend die Worte zum vorigen zu ziehen, sind gegründete Einwendungen gemacht worden. Heindorfs *τοῦτό τ' οὖν* wird von einer Handschrift wenigstens bestätigt, und besseres ist noch nicht gefunden.

S. 247. Z. 26. Ikkos der Tarentiner. Im achten Buch der Geseze wird von ihm gerühmt, dafs er aus Liebe zu seiner Kunst, der athletischen, sich während seiner ganzen Uebungszeit der Weiber und Knaben gänzlich enthalten. Bei Eustath zum Dionys. Perieg. heifst er ein Arzt, und seine Mäfsigkeit ist sprichwörtlich. Beides ist bei Heindorf zu finden. Den Agathokles werden wir im Laches erwähnt finden, und seinen Lehrer Pythokleides im Alkibiades.

S. 252 Z. 24. dieses Alkibiades hier. Statt *τουτονὶ*, da Kleinias gar nicht zugegen war, *τουτου* zu lesen, hat schon Grou vorgeschlagen. Ariphron, Perikles Bruder, war dem Plutarchos zufolge Mitvormund über die Söhne des Kleinias.

S. 253. Z. 22. Erde und Feuer. Der oberste elementarische Gegensaz den Parmenides annahm im Gebiet der Erscheinung.

S. 255. Z. 14. die Wachen des Zeus. Diese sind Βία καὶ Κράτος Gewalt und Stärke. S. *Hes. Theog.* 385. *Callim. Hymn. in Jov.* 67.

S. 256. Z. 17. fragt den Zeus. Ich folge hier einer Verbesserung von Heindorf, welcher statt des gewöhnlichen nicht einmal sprachrichtigen ἐρωτᾷ οὖν Ἑρμῆς, διὰ τίνα οὖν τρόπον zu lesen heiſst ἐρωτᾷ οὖν Ἑρμῆς Δία, τίνα οὖν etc. P. Grou übersezt zwar auch *Mercure demande à Jupiter*, aber ohne zu erwähnen, daſs er etwas geändert, weshalb ich glaube, er hat den Jupiter nur hinein gemeistert, ohne ihn in dem διὰ gesehen zu haben. Ganz die Heindorfische Verbesserung hat auch van Heusde, dessen Versuch über Platon Wyttenbach herausgegeben 1803. Bekker aber kann sie jezt aus Handschriften aufnehmen.

S. 260. Z. 26. wie wunderlich diese trefflichen Männer sein müssen. Der Sinn kann wie das folgende sonnenklar zeigt nicht der sein, auf wie wunderliche Art die treflichen Männer entstehen, sondern gewiſs wohl kein anderer, als der in der Uebersezung ausgedrükte, wie wunderlich nemlich die für treflich geltenden sich betragen wenn sie nicht für Belehrung der ihrigen sorgen. Sie erscheinen wunderlich, das heiſst sie werden dann dem Betrachtenden in seinem Urtheil wunderlich. Nur freilich ist das Adverbium schwer zu dulden. Vielleicht kann man lesen ὡς θαυμάσιοί σοι γίγνονται, eben wie Gorgias 512. *d.* καταγέλαστός σοι ὁ ψόγος γίγνεται, ein völlig ähnlicher Fall; und mehrere lieſsen sich anführen.

S. 262. Z. 28. diese Züge — nachzuziehen. Daſs hier von keinem Nachahmen die Rede sei, son-

dern von einem Hinführen des Griffels in den vom Lehrer gezogenen Spuren auf dem Wachse, beweisen ähnliche Stellen des Quintilian I. O. 1, 1, 27, 5, 14, 31.

S. 264. Z. 22. Eurybatos oder Phrynondas. Menschen, deren boshafte Unrechtlichkeit zum Sprüchwort geworden. Ueber sie selbst und ihre Thaten sind die Nachrichten nicht einstimmig. Man sehe Taylor zum Aeschin. in Ctesiph. *Ed.* Reisk. *p.* 529. Wesseling zum Diodor, *Ed. Bip.*, *Vol. IV.* S. 308; und Suidas bei diesen beiden Worten.

S. 269. Z. 26. und jene gottlos. Die Worte *δίκαιον ἄρα τόδε ἀνόσιον* sind unstreitig mangelhaft. Vorher hielt sich die Uebersezung an Heindorfs Verbesserung, *ἄδικον ἄρα τόδε, τόδε δὲ ἀνόσιον.* Jezt liegt ihr folgender aus verschiedenen Handschriften bei Bekker zusammengesezter Text zum Grunde, *ἀλλ' ἄδικον, τόδε αὖ ἀνόσιον.*

S. 270. Z. 15. dieses Wenn. Es ist freilich wohl zu hoffen, dafs von selbst kein Leser dies allgemeiner nehmen wird als es gemeint ist, so dafs man des früher in die Uebersezung aufgenommenen von Cornar eingeschobenen Wortes leicht entbehren kann. Das etwas schwierigere "Ich und Du" erklärt sich wie es gemeint ist am besten aus der bald folgenden Stelle S. 273. Denn ich will eigentlich u. s. w.

Ebend. Z. 19. auf eine Art. Es ist eben so leicht als unentbehrlich, das *ὃ μὴ* welches dem Sinne ganz entgegenstrebt in *ὅπῃ* zu verwandeln, wie auch zwei Handschriften bei Bekker lesen wenn gleich nur in einer Correctur.

Ebend. Z. 32. Aehnliches und Unähnliches. Der Text hat nur Aehnliches. Die Uebersezung kann diesen dem Sinne völlig angemessenen

Zusaz schwer entbehren. Doch möchte ich nicht so leicht verantworten ihn aus dem Ficin, der ja auch das Bedürfniſs des Uebersezers hatte, in den Text zu nehmen. Denn ich habe häufig genug bemerkt, daſs in ähnlich gebauten Säzen die zweite Hälfte nur als Zusaz behandelt, und also in dem entsprechenden Saz auch nur die erste Hälfte berüksichtiget wird.

S. 271. Z. 6. Unsinnigkeit? — Er sagte Ja — ist nicht davon. Ich lese nämlich mit Bekker Ἀφροσύνην τι καλεῖς? ἔφη. Τούτῳ τῷ πράγματι οὐ πᾶν etc.

Ebend. Z. 12. Alsdann sind sie besonnen. Fehlerfrei ist hier der Text wohl nicht. Soll er aber auch nur wesentlich derselbe bleiben: so muſs die Antwort das τότε der Frage wieder aufnehmen, und dies habe ich ausgedrückt.

S. 274. Z. 29. andere sind ihm nüzlich. Ich habe hier die Uebersezung dem gegebenen Text wieder angepaſst, weil es allerdings bedenklich ist, zumal nun so viele Handschriften noch verglichen worden, an dem Text zu ändern gegen alle Handschriften, und zum Theil in Kleinigkeiten wo sonst auch wenige schon leicht Abweichungen darbieten. Indeſs ist was wir haben nur verständlich unter der zwiefachen Voraussezung, einmal daſs ἀνωφελές so viel hieſse als schädlich — eine bekannte Form freilich, aber nicht wo in strengen Gegensäzen gesprochen wird — und dann daſs man bei ἵπποις δὲ troz des nahen οὐδέτερα doch ὠφέλιμα verstehen müsse. Beides habe ich nun dem Leser mit gleichem Recht überlassen auch im Deutschen selbst zu thun, immer noch ungläubig, daſs Platon so sollte gesprochen oder den Protagoras, der es sonst hier überall genau genug nimmt mit der Rede, so sprechend sollte eingeführt haben.

S. 283. Z. 26. wie Homeros erzählt. Ilias XXI., 308.

S. 284. Z. 17. Werden und Sein. Wer hier der Uebersezung Händel machen wollte weil γενέςθαι da stehe und nicht γίγνεςθαι, dem könnte ich nur entgegnen, dafs die Hauptsache doch auch hier ist das der Veränderung unterworfene, und dafs wir für diesen Gebrauch doch in der Folge unser Werden stempeln müssen, und dieses hier voran nehmen. Sich aber noch mehr mit Genauigkeit zieren und Gewordensein schreiben, das scheint diesem Ort zu wenig angemessen; Einmal mufste es weiter unten doch geschehen. Doch ist jeder gebeten hier überall in das Werden das unstäte veränderliche mit hineinzudenken. So wird weiter unten nicht widersinnig spizfindig erscheinen, dafs wer schlecht werden soll erst mufs gut gewesen sein.

Ebend. Z. 21. nach dem Hesiodos. 'E. κ. 'H. 289.

S. 290. Z. 33. ein anderer Dichter bezeugt. Dieser Vers wird auch von *Xen. Mem. I.* 2, 20. angeführt, wo auch Niemand weifs, wem er zukommt. Denn dafs er dem Theognis gerade nicht angehört, ist aus jener Stelle deutlich genug.

S. 291. Z. 7. Denn jeglicher Mann. Heyne hat in einem Programm *Opusc. I.*, 160 seq. einen Versuch mitgetheilt, dieses Fragment des Simonides in sein ursprüngliches Sylbenmaafs zurükzufügen. Da nun in dieser Heynischen Anordnung manches übergangen ist, und also von Heyne dem Platon mufs zugeschrieben worden sein, was mir nicht minder als das übrige dem Simonides anzugehören scheint: so bin ich schuldig gegen eine solche Autorität meine Meinung zu vertheidigen und dem sachkundigen Leser diese Abweichungen nebst

meinen Gründen vorzulegen, wie auch wo ich in der Auslegung von Heyne abweiche bemerklich zu machen. Die erste Stelle nun, die ich gegen Heyne für Simonidisch halte, ist diese *πράξας μὲν γὰρ εὖ πᾶς ἀνὴρ ἀγαθὸς· κακὸς δὲ κακῶς.* Ich bekenne indefs, keine andern Gründe zu haben, als die Struktur, und dann auch die Art, wie Sokrates über diese Worte commentirt, welches wie vom Himmel gefallen erscheint, wenn es nicht Worte des Simonides sind. So auch der Schlufs dieses Commentars *ὥςε καὶ τοῦτο τοῦ ᾄσματος* (P. 345. *b.*) scheint die Sache aufser Zweifel zu sezen. Denn zwischen diesem Schlufs und den angeregten Worten kommt keine Stelle des Simonides vor, wie auch Heyne keine hat, und weiter zurük ist nichts, worauf sich dieser Commentar beziehen könnte. Ueber die in dem lezten dieser Simonideischen Worte von Spalding vorgeschlagene Veränderung des *δ' εἰ* in *δὲ* mögen die Kenner richten, ob das ungenaue *εἰ* dem Lyriker angemessener ist. Welche aber dies behaupten haben gewifs nicht nöthig auch an der zweiten Stelle das *δὲ* gegen alle Handschriften in *δ' εἰ* zu verwandeln. Denn da wiederholt ja prosaisch Sokrates, und kann also leicht das prosaisch genaue gleichsam erklärend gebraucht haben. — Cornar hat diese abgebrochene Wiederholung nicht ertragen können, und den Saz *θεραπεύει γὰρ ὁ ἀγαθὸς ἰατρὸς καλῶς* gewifs nur deshalb eingeschoben. Sehr verwerflich und das Ganze zerstörend.

S. 291. Z. 37. Am weitesten aber gedeihen. Ob Sokrates sich wohl so würde ausgedrükt haben *ἐπιπλεῖςον δὲ καὶ ἄριςοί εἰσιν, οὓς ἂν οἱ θεοὶ φιλῶσιν?* und ob er wegen dieses in seinem Munde ziemlich müfsigen Zusazes aus der indirekten Rede, deren er sich bedient hatte, würde **herausgegangen**

sein? Dies entscheidet wohl gegen Heyne und Grou dafür, dafs die Worte dem Dichter zu geben sind.

S. 292. Z. 7. einen tadellosen Mann. Ohnerachtet auch in der Wiederholung dieser Stelle P. 246. *d.* eben so wie hier πανάμωμον ἄνθρωπον zu lesen ist, schreibt Heyne dennoch, ohne zu sagen, wo diese Variante ihren Siz hat, παναμώμων ἀνθρώπων, und zieht diese Worte zu μοῖραν αἰῶνος, so dafs er, um zu erklären, was jenes μὴ γενέσθαι δυνατὸν ist, zu einer schwerfälligen Ellipse seine Zuflucht nehmen mufs, und dafs man doch immer noch nicht einsieht, wie das Beiwort παναμώμος hieher kommt. Hernach giebt ihm freilich die gemeine Leseart Veranlassung zu vermuthen, es möchte gestanden haben πανάμωμον μαιόμενος ἄνθρωπον; aber sollte es nicht leichter und zugleich lyrischer sein, den Accusativ πανάμωμον ἄνθρωπον als Apposition zu jenem andern τὸ μὴ γενέσθαι δυνατὸν zu nehmen, so dafs es keines andern Particips bedarf, als des διζήμενος? Eben so möchte ich das von Heyne eingeschobene τ' hinter ἄπρακτον lieber zurükgeben: denn das κενεὰν scheint nicht zu ἐλπίδα sondern zu μοῖραν zu gehören. — In den lezten Worten dieser Stelle läfst Heyne, ich weifs nicht, ob durch das wiederholte φησὶν bewogen, das ἐπειθ' aus. Allein ich zweifle, ob Platon dies Wort, wenn es eine Allegationsformel wäre, apostrophirt, und noch mehr, ob er es bei wiederholter Anführung dieser Stelle gerade so wiedergebracht haben würde. Auch trennt Heyne diese lezten Worte von den vorigen, welches freilich, wenn man es zugeben könnte, den bedeutenden Vortheil hätte, dafs man diese Worte dann nicht zu verstehn brauchte. Grou übersezt sie wunderlich genug: ich will ihn nicht suchen, um ihn euch etwa zu zeigen, wenn ich ihn fände. Ich denke

mir: suchen will ich ihn nicht, denn ich halte ihn für unmöglich; finde ich ihn aber ungesucht, so will ich es verkünden. So dafs dies nur verstärkter Ausdruk des eigenen Unglaubens ist.

S. 292. Z. 11. Alle daher lobe ich. Heyne trennt die Worte ἑκὼν ὅςις ἕρδῃ μηδὲν αἰχρὸν abermals durch einen Strich von den vorigen. Diese Trennung aber scheint fast unmöglich, weil des Sokrates freilich erkünstelte Erklärung dann ganz widersinnig wäre, und die mit dem Gedicht genau bekannten Zuhörer ihm wegen der geforderten Interpunktion ins Angesicht würden gelacht haben. Oder hat Heyne die Worte P. 346. *e.* ἐνταῦθα δεῖ ἐν τῷ Ἑκὼν διαλαβεῖν, und was sonst alles hieher gehört, übersehen? Auch die abermalige Trennung der folgenden Worte ἀνάγκῃ δὲ etc. kann ich nicht annehmen; sondern sie scheinen unmittelbar zu dem vorigen zu gehören, so dafs eben das ἀνάγκῃ den Gegensaz bildet zu jenem ἑκὼν, es mag dieses nun auf ἕρδῃ zu beziehen sein, oder auf ἐπαίνημι.

Ebend. Z. 30. Freund und Lobredner zu werden. Die Worte φιλεῖν καὶ ἐπαινεῖν lasse ich mit Heindorf aus, ohnerachtet auch die Bekkerschen Handschriften sie alle haben; schon Grou hat sie mit Recht als Glosse bezeichnet, wahrscheinlich aus der Anwendung unten herauf genommen.

S. 293. Z. 14. einen Tyrannen oder einen Andern. Gewifs dachte Platon hiebei an die Verhältnisse des Simonides mit dem Skopas und Hieron. Wie der Dichter den Thessalischen Fürsten angehangen davon sehe man *Theocr. XVI.* 36 seq. und von dem Uebermuthe des Skopas gegen ihn erzählt Cicero *de Orat. II.* 86. die wegen der Gedächtnifskunst bekannte Geschichte.

S. 293. Z. 19. Denn mir genügt. Daſs diese Stelle zu dem Gedichte des Simonides gehört, hat schon Cornar ausdrüklich gesagt, und auch Grou übersezt sie so. Doch die Sache spricht selbst für sich, und niemand kann das ἀπάλαμνος und einen Saz wie εἰδώς γε ὀνήσει πόλιν δίκαν ὑγιὴς ἀνήρ, und die ἠλιθίων ἄπειρα γενέθλα, die überdies commentirt werden, für Worte des erläuternden Sokrates halten. In den Worten εἰδώς γε war bei dem bisherigen Text nichts zu thun als δίκαν zu εἰδώς zu ziehen. Ficin und Cornar, nicht genug bedenkend daſs sie ein lyrisches Fragment vor sich haben, wollten es zu πόλιν ziehn, und darum möchte jener gern δικαίαν gelesen haben, und dieser fordert ἄδικον. Seitdem aber auch Bekker die Hermannsche Verbesserung εἰδώς τ' ὀνησί πόλιν in den Text genommen trage ich kein Bedenken ihr gleichfalls zu folgen. — Grou scheint schon die Worte 'Εγὼ οὐ - - φιλόψογος, Uebers: „Ich, o Pittakos - - tadelsüchtig wäre," dem Gedicht beizulegen. Gewiſs mit Unrecht, schon wegen des ὦ Πιττακέ. So sind auch die Worte ὥς' εἴτις - - μεμφόμενος, Uebers. „daſs wer tadeln - - jene tadelt," ohne Zweifel eingeschobener Zusaz des Sokrates, um das abgebrochene τῶν γὰρ ἠλιθίων ἄπειρα γενέθλα zu erklären. — Die Wiederholung der folgenden, schon einmal da gewesenen Stelle läſst vermuthen, daſs sie der Ordnung nach erst hieher gehört und oben nur anticipirt worden, gleichsam als wäre es ursprünglich nicht des Sokrates Absicht gewesen so ausführlich über das Gedicht zu reden. Vorläufig möchte daher, was von dem Simonideïschen Gedicht hier beigebracht ist, und griechisch von Herrmann geordnet jeder bei Heindorf finden kann, in der Uebersezung so zu stehen kommen:

Ein treflicher Mann zu werden schon wahrhaftig ist schwer, ein gediegener von Hand und Fufs und Sinn und tadellos gebildeter. . . . . Auch ist mir nicht abgemessen genug das Pittakeïsche Wort obwohl von einem weisen Manne gesprochen; schwer ist es, sagt er, tugendlich sein. Gott allein mag die Ehre besizen. Dem Menschen aber ist nicht möglich nicht schlecht sein, welchen ein rathloses Unglük daniederwirft. Denn jeglicher Mann, wer gut handelt, ist gut; schlecht aber, wenn schlecht. Am weitesten aber gedeihen und die treflichsten sind, welche die Götter lieben. Mir genügt, wer nicht schlecht ist, noch gänzlich thatenlos. Wissend, was sich gebührt, wird allezeit nuzen dem Staat ein gesunder Mann. Nicht will ich ihn tadeln; denn nicht bin ich ein Gerntadler, unzählig sind ja die Geschlechte der Thoren. Alles ist schön, dem nichts schlechtes ist beigemischt. Darum will ich auch nie, was nicht sein kann suchend, vergeblich unerfüllter Hoffnung ein Theil der Zeiten hinwerfen, einen tadellosen Mann unter allen, die wir der weiten Erde Früchte brechen. Find' ich ihn, dann verkünd' ich es euch. Alle daher lobe ich und liebe, wer nichts Schlechtes vollbringt aus freier Wahl; der Nothwendigkeit jedoch sträuben sich auch Götter nicht.

Nachdem Heindorfs Ausgabe erschienen, und die darin mitgetheilte Hermannische Bemühung dieser Sache die Krone aufgesezt hat, kann das meiste von dem in den obigen Anmerkungen gegen die frühere Heynesche Anordnung gesagte überflüssig scheinen. Ich habe jedoch diese Anmerkungen des geschichtlichen wegen stehen lassen, da sie die erste Anregung gegeben haben, dieses Bruchstük ganz aufs reine zu bringen.

S. 294. Z. 3. Mundart der Mitylener. Dies bezieht sich nur auf die äolische Form ἐπαίνημι, die Stephanus aus ἐπαινεῖμι wiederhergestellt hat, ohne wie es scheint dieses gesehen zu haben.

S. 295. Z. 21. indem sie von einer Sache reden. Offenbar ist der Text an dieser Stelle fehlerhaft. Ficin folgt der natürlichen Erwartung, daſs bei ἕτερα der Gegensaz zu Ende sei, muſs aber nun zum folgenden erst die Verbindung suppliren. Cornar folgt der Struktur, und zieht ἕτερα zu διαλεγόμενοι, welches aber einen ganz schiefen Sinn giebt. Nichts leichter als Heindorfs Verbesserung und Bekkers Text.

S. 296. Z. 20. daſs Homeros gar recht hat. Ilias X., 224. 225.

S. 299. Z. 15. Nicht richtig, sagte er. Wie wenig das vom Protagoras vorgetragene Beispiel dem Verfahren des Sokrates ähnlich ist, und wie wenig sich dieser eines unerlaubten Kunstgriffes bedient hatte, kann Jeder leicht sehen. Die Ursache aber, warum Platon den Sokrates hier unterbrechen läſst, scheint vielmehr diese zu sein. Auf dem angetretenen Wege würde er nur dazu gekommen sein, die Tapferkeit als eine Verbindung der richtigen Einsicht mit etwas Anderem, dem nämlich was der Dreistigkeit zum Grunde liegt, darzustellen, welches hier zu Ende zu führen seiner Absicht entgegen gewesen wäre, darauf hinzeigen aber wollte er doch. In der folgenden Untersuchung erscheint die Tapferkeit lediglich als Einsicht, und zwar ausdrüklich so, daſs sie auch da wirksam ist, wo der Tapfere nicht Dreistigkeit beweiset, und daſs es ein tapferes Fliehen giebt eben so wohl als eine feige Dreistigkeit.

S. 300. Z. 32. Ich meine nemlich. Die Uebereinstimmung der Handschriften bei Bekker nöthiget

get hier die Leseart der Bas. 2. für die rechte anzuerkennen. Auch wird niemand die Zerstükkelung welche die Vulg. in den Saz bringt vermissen. — Die Worte καὶ αὖθις αὖ τὰ ἀνιαρὰ ὡσαύτως können von denen οὐ καθόσον ἀνιαρὰ κακὰ abgesondert keine Frage bilden, und wie man deutlich aus dem folgenden sieht, auch Protagoras nicht abgesondert darauf geantwortet haben. Ich lese daher dieses Ganze als Eine Frage καὶ αὖθις αὖ τὰ ἀνιαρὰ ὡσαύτως οὕτως οὐ καθόσον ἀνιαρὰ κακά. — Auch sieht man aus der mit οὐκ οἶδα anfangenden Antwort des Protagoras, daſs das Ἐγὼ γὰρ λέγω nicht seine Antwort gewesen ist.

S. 301. Z. 9. anderes, was so ist. In dieser Stelle haben Ficin, Cornar und Grou keinen Sinn gefunden, welches auch nicht möglich ist, wenn man nicht hinter die Worte ἔστι δ' ἃ ἐστι ein Komma sezt, so daſs diese Worte den zweiten Fall bilden, wo nämlich angenehm und gut, unangenehm und böse zusammentreffen, wodurch nun auch erst der dritte Fall καὶ τρίτον recht deutlich wird, wo nämlich das Angenehme und Unangenehme sich gegen Gut und Böse neutral verhält, und diese Begriffe mit jenen nicht zusammenfallen.

S. 304. Z. 11. Oder sollten sie etc. Durch Stephanus ist hier von dem Worte παρασκευάζῃ an eine Leseart der zweiten Baseler Ausgabe, der auch hier Ficin nicht folgt, in den Text gekommen, welche freilich, wenn man sich bei einem scheinbaren Sinne begnügt, nichts zu wünschen übrig läſst, bei der es aber doch an allem Zusammenhange gänzlich fehlt. Denn was hat die ποινὴ τοῦ κακοῦ hier zu schaffen? Die früheren Ausgaben lesen χαίρειν δὲ μόνον ποιῇ, ὅμως δ' ἂν κακὰ ᾖ, ὅτι μαθόντα χαίρειν ποιεῖ καὶ ὅπῃ οὖν. Cornar hat sich vergeblich mit Verbesserung dieses Textes bemüht, indem er dies

beschwerliche μαθόντα in μόνον verwandelt, und übersezt *aut etiamsi nihil horum in posterum inducant, sed solum, ut gaudeamus, faciant, tamen mala fuerint eo quod solum, ut gaudeamus, faciunt etiam quomodocunque.* Hiedurch ist gar nichts angedeutet, was eigentlich diesen ἡδοναῖς und diesen besonders vorgeworfen würde. Mit dem μαθόντα allein gestehe ich immer noch hier nicht auslangen zu können, auch nach Herrmanns treflicher Belehrung über diese Redensarten. Erlaubt man mir aber nur nach dem ἦν des Bekkerschen Textes das — leicht ausgefallene — εἰ noch einmal einzuschieben; so gebe ich gern die frühere freilich sehr willkührliche Zusammenschmelzung auf, und der Sinn bleibt derselbe, den ich fand, wenn ich annahm der Nachdruk des ganzen liege auf dem ἁμαρτεόντα des Baseler Textes; denn der steckt in dem ὅτι μαθών. Nämlich Sokrates will noch einmal versuchen, ob Protagoras ein anderes Gutes kennt als das angenehme, und ob er also den Gedanken ergreifen werde, die Ursach der Mifsbilligung nicht in einem künftigen Unangenehmen, sondern in einem anderen verfehlten zu suchen. Diese Andeutung hat hier gerade soviel Licht, als dergleichen im Platon zu haben pflegen. Nachdem nun Protagoras diesen nicht ergriffen, fährt Sokrates mit solcher Sicherheit fort.

S. 305. Z. 21. D a s w ü r d e n s i e z u g e b e n? Hier habe ich das φαῖεν ἄν des Cornar angenommen, wiewohl ohne es zu verbürgen, da es sich in Handschriften meine ich noch nicht gefunden hat. Allein der deutsche Leser ergänzt es schwerer und vermifst es schmerzlicher als der hellenische.

S. 307. Z. 32. d a s a n d e r e w e n i g e r i s t. Eine kleine Veränderung ist hier nothwendig. Nicht ἤ

πλείω, τὰ δὲ ἐλάττω; ἢ οὐχ etc. Sondern ἢ πλείω τὰ δὲ ἐλάττω ᾖ; οὐχ etc.

S. 308. Z. 7. Und welche andere Schäzung. καὶ τίς ἄλλη ἀναξία ἡδονὴ ist gewiſs falsch, und nothwendig mit Heindorf zu lesen ἡδονῇ, dann ist aber auch ἀναξία schwer zu dulden, welches als Substantivum wohl sonst nicht vorkommt. Das früher vorgeschlagene ἀπαξία hat hernach Heindorf selbst nicht aufgenommen; wohl mit Recht da dieses Wort erst eine stoïsche Zusammensezung zu sein scheint; daher und wegen der Art, wie das folgende ausgedrükt ist, möchte ich das unbestimmte Wort ἀξία vorziehn.

Ebend. Z. 22. und — sage dann. Es ist umsonst, eine richtige Struktur in diesen Saz zu bringen, wenn man nicht statt εἶπε, welches ganz verkehrt auf den ἀγαθὸς ἱςάναι als einen andern bezogen werden müſste, εἰπὲ lesen will, auch das εἶποι welches Handschriften darbieten will nicht genügen. εἰπὲ liest bei Bekker Ein Codex.

S. 311. Z. 37. sind die nicht alle auch schön? Das καὶ ὠφέλιμοι des Textes ist wohl unrichtig, und aus dem folgenden heraufgenommen, wiewohl auch alle von Bekker verglichene Handschriften sich mit diesen Worten gefallen. Denn da unmittelbar darauf das ὠφέλιμον als Bestandtheil des καλὸν gesezt wird, so wäre dieses eine dialektische Verwirrung, wie sie Sokrates im Platon nicht zu machen pflegt. Auch würde man Unrecht thun, hier eine Erschleichung zu vermuthen, indem theils, wer das Angenehme für das einzige Gute hält, auch unmöglich ein anderes Schönes glauben kann, als was sich darauf bezieht, theils auch der Sprachgebrauch von καλὸν und ἀγαθὸν in sittlicher Bedeutung nichts weniger als bestimmt war, womit vielmehr die sokratische Schule den ersten Anfang machte. Nur in der gemeinen Rede wurde das καλὸν genannt, was mehr aus dem Standpunkt der Andern als des Thäters selbst nüzlich schien, und davon geht Sokrates hier aus.

S. 312. Z. 5. und auch ihm mögliches. Unsere Ausgaben und alle Handschriften bei Bekker lesen ἃ ἐποίει καὶ δύναται, ohne Verstand; denn wissen oder glauben, es gäbe etwas besseres als man kann, wird kein Bewegungsgrund werden, etwas anderes zu thun. Auch widerspricht dem offenbar das ἐξὸν

τὰ βελτίω. Ich bleibe daher noch bei dem von Heindorf angenommenen δυνατά. αὐτοῦ oder ἑαυτοῦ statt αὐτοῦ hat schon Cornar corrigirt.

S. 314. Z. 17. die Feigen wie die Tapferen. οἱ δειλοί τε καὶ ἄνανδροι lesen die Ausgaben fehlerhaft. Handschriften geben wie auch Cornar schon gebessert hat δειλοί τε καὶ ἀνδρεῖοι.

ZUM LACHES.

Seite 326. Z. 8. nirgends deutlich erwähnt. Die Stellen *Eudem. II. cap. 1.* und *Nicom. II. cap. 7.* beziehen sich höchst wahrscheinlich nur auf den Protagoras. Dagegen *Nicom. III. cap. 9* und 11., auch *Magn. Moral. I. cap. 24.* könnte man vielleicht einiger besonderen Beziehungen wegen auf den Laches deuten.

S. 331. Z. 8. dein Zunftgenosse. Aristeides sowohl als auch Thukydides der Sohn des Melesias waren aus der Alopekischen Zunft. Von dem lezteren s. Plutarch. Pericl. 158. *B* In der Uebertragung von δῆμος durch Zunft habe ich Voſs in seiner übersezten Vertheidigung des Sokrates zum Vorgänger, bei welchem jedoch, was nicht zu loben, das deutsche Wort bald dem δῆμος, bald der φυλή entspricht.

S. 337. Z. 12. was für einer er war. Da Laches das Kunststük ganz verwirft: so kann ἐπιφανής hier nichts anders heiſsen als bekannt, offenbar, nämlich als ein gewesener Feigherziger. Offenbar muſs dem zufolge das ἢ vor οἷος gelöscht werden.

S. 337. Z. 29. noch eines Schiedsrichters. Statt des unzulässigen ἐπὶ lese ich mit Heindorf ἔτι was nun auch Bekker hat.

S. 339. Z. 34. was er um des andern willen suchte. Unbedenklich bin ich hier der Verbesserung des Cornar gefolgt, welcher in dem lezten Komma liest ὃ ἕνεκα ἄλλου ἐζήτει. So auch Bekker.

S. 342. Z. 18. nicht am Karier. Bekanntes Sprüchwort von der schlechten Achtung hergenommen, in der die Karischen Söldner standen, die man

im Kriege am meisten aussezte und leichtsinnig dran wagte. Bei dem unmittelbar folgenden ist für die Unkundigen zu bemerken, daſs die Weingefäſse der Alten von Thon waren, und nicht das leichteste Werk des gemeinen Töpfers.

S. 343. Z. 21. nahe genug kommt. Das in unserm Texte sich findende ὥσπερ γένει ist so frostig und ohne allen Sinn, daſs ich es dem Platon nicht zutrauen kann ohnerachtet der Uebereinstimmung aller auch von Bekker verglichenen Handschriften. Denn auch was Heindorf Vol. IV. S. 441. sagt befriedigt mich gar nicht, und ich kann nur hinzufügen mich wundert auch nicht, daſs der ganz neuen Redensart ἐγγύτατα λόγῳ einer die bekannte ἐγγύτατα γένει erläuternd gegenübergestellt, nur nicht Platon. Für diesen wäre das richtige gewesen ἐγγύτατα γένει τῶν λόγων, wenn überhaupt die Rede davon sein könnte, daſs um vom Sokrates so herumgeführt zu werden eine besondere geistige Verwandtschaft erfordert werde; wovon eben ich mich nicht überzeugen kann. Denn dies ist ja, was er allen und jeden that, und es gehört dazu nur das Stillhalten.

S. 344. Z. 4. nach des Solons Wort. Aus dem Plutarchos *Solon* 96. *e*. Brunck *Anal. I.* 65. *V*.

Γηράσκω δ' αἰεὶ πολλὰ διδασκόμενος.

Ich von Tage zu Tag' altere weiter belehrt.

S. 346. Z. 34. Das Sehen den Augen einwohnend, Dies Beispiel wird gewiſs Jedem ziemlich schlecht erscheinen, und das Verhältniſs des Sehens zu den Augen ganz anders wie das der Tugend zu der Seele. Genau betrachtet wird es sich aber anders zeigen. Herr Ast scheint bei der oberflächlichen Betrachtung der Sache stehen geblieben zu sein.

S. 347. Z. 9. Richtig ist etc. Diese Worte habe ich dreist dem Laches wiedergegeben, da die Ausgaben gewiſs unrichtig den Namen Lysimachos davor sezen.

S. 349. Z. 5. Dort zu sprengen etc. *Ilias VIII.* 107. — Die Vossische Uebersezung „Schrekkengebieter" widerstrebt der Auslegung des Platon, die freilich wohl mit der Meinung des Homeros schwerlich übereinstimmt. Wegen der streitigen Lesart in dem Dichter mögen sich die Leser an seine Kunstrichter wenden.

Ebend. Z. 25. Das ist nun eben. Ueber das ausgelassene αἴτιον möge sich niemand wundern. Ue-

bersezbar war es nicht füglich; aber auch ob es gesund ist, möchte ich bezweifeln.

S. 360. Z. 31. und Lamachos wohl auch. Lamachos ward untern andern mit Nikias und Alkibiades zugleich zum Heerführer im Syrakusischen Kriege gewählt, bei welcher Gelegenheit Plutarchos von ihm sagt, er sei ohnerachtet des weit höheren Alters nicht minder hizig und gefahrliebend gewesen als Alkibiades, nur habe es ihm vorzüglich seiner Dürftigkeit wegen an dem gehörigen Ansehn gefehlt.

Ebend. Z. 36. ein rechter Aixoneer. Diese Zunft stand in dem Rufe spiziger und spöttischer Reden.

S. 365. Z. 19. Wir haben also nicht gefunden. Diese dem Laches zugeschriebenen Worte habe ich, hoffentlich ohne von Jemand Widerspruch zu erfahren, dem Sokrates wiedergegeben.

S. 366. Z. 28. wenn er nur wollte. Dieser Nikeratos ward ich weifs nicht weshalb von den Dreifsigen umgebracht, unschuldig wie es scheint, da ihn Plutarchos mit dem Theramenes und Polemarchos zugleich nennt. Dennoch könnte man glauben, Platon wolle versichern, er sei nicht als ein Zögling des Sokrates anzusehen.

S. 367. Z. 16. denn keine auszubringende Rede ist es. Ich weifs freilich weder wie der allgemein verneinende Saz so beschränkt verstanden werden kann, noch auch was dieser recht soll, da die Rede von etwas ist was die Leute doch merken müssen, wenn man es auch nicht ausbringt. Allein da ich eben so wenig eine andere Bedeutung von ἔκφορος in Verbindung mit λόγος zu belegen weifs: so bin ich lieber dem Ficin gefolgt, und verweise nur hieher die Frage, ob man nicht ἄφορος lesen soll, um den auf jeden Fall sehr passenden Sinn zu gewinnen, dafs eben weil keine Rede ganz unfruchtbar sein soll, und für die Frage selbst nichts herausgekommen ist bei dieser, wenigstens dieser Rath angenommen werde.

Ebend. Z. 28. nicht gut sei Schaam etc. *Odyss. XVII.* 347.



